Cuatro miradas sobre la religiosidad popular: antropología, historia, arte y teología

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Gerardo González Reyes
Magdalena Pacheco Régules (coords.)



Cuatro miradas sobre la religiosidad popular: antropología, historia, arte y teología

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Gerardo González Reyes

Magdalena Pacheco Régules (coords.)



Primera edición 2021
ISBN: 978-607-9152-28-4

Cuidado editorial: Eva González Pérez
Redactoras: Karemm Paola Danel Villegas y Cindy Alejandra Luna González
Diseño de portada e interiores: Alejandro Gutiérrez Franco
Imagen de portada: Depositphotos

Hecho en México

Índice

Presentación

Este volumen colectivo, *Cuatro miradas sobre la religiosidad popular en México: Antropología, Historia, Arte, y Teología,* coordinado por Ramiro Gómez Arzapalo, Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules, aborda una gran variedad de temas bajo el concepto de *religiosidad popular*. Es difícil hacer justicia a esta gama tan amplia de temas en un prólogo, pero el abordaje de los diferentes autores constituye precisamente la riqueza de sus contenidos. Trataré de hacer una reseña somera que pueda ilustrarnos la amplitud de contenidos que implica el uso del concepto *religiosidad popular*.

Múltiples definiciones de *religiosidad popular* han dado lugar a polémicas muy acaloradas acerca de sus significados; como todas las polémicas de este tipo, dependen en primer lugar de la definición de los conceptos. En su sentido más amplio y siguiendo los planteamientos señeros de Félix Báez-Jorge, pienso que el concepto se refiere a la *religiosidad del pueblo* frente a la sociedad mayor y a los procesos hegemónicos del poder establecido, sea de las instituciones de la Iglesia, del Estado o de ambas. Es decir, estamos hablando de sociedades estratificadas donde las clases populares tienen un lugar históricamente determinado frente a las instituciones del poder político y religioso de la sociedad mayor.

En este sentido, el volumen presenta un acercamiento al tema desde múltiples perspectivas y disciplinas; principalmente se trata de la Antropología, la Etnohistoria, la Historia, la Filosofía y el Arte, pero también de la Teología y la Pastoral de la Iglesia Católica. En cuanto a estos diferentes acercamientos, si bien ningún capítulo reúne todos en

un solo trabajo, la visión pluridisciplinaria permite vislumbrar la complejidad de los fenómenos de la religiosidad popular en sus múltiples dimensiones, y así abre perspectivas novedosas acerca del tema.

En este sentido, se continúa con un enfoque que Ramiro Gómez Arzapalo y sus colegas ya han desarrollado en numerosas publicaciones anteriores, artículos especializados y volúmenes colectivos que han ayudado de manera importante a difundir la discusión de estos temas entre un público universitario y más amplio de la sociedad. Sin embargo, no sólo existen divergencias entre los diferentes artículos en cuanto a su acercamiento al tema, pues también comparten importantes temáticas comunes que trataré de enumerar de manera muy somera en lo que sigue.

En el volumen, en general se abordan aspectos teóricos, metodológicos y conceptuales a partir de la Antropología y la Historia en contextos bien acotados. Dan primacía a lo real frente a lo puramente conceptual, es decir, parten de realidades y procesos históricos concretos. Esto realmente me parece una aportación principal de este volumen colectivo. Se describen aspectos de la organización social, política, religiosa y comunitaria de comunidades campesinas, populares y urbanas de México; nos hablan de la reproducción de la cultura a lo largo del tiempo. En estos procesos, varios autores enfatizan la importancia del ritual como mecanismo que pone en práctica los contenidos abstractos de la cosmovisión; por otra parte, en esta última se trata de un universo cultural históricamente configurado.

En cuanto a los procesos históricos de larga duración, el volumen abarca desde la época prehispánica —la Colonia—, el México Independiente a partir del siglo xix, hasta los siglos xx y xxi; finalmente, algunos artículos se refieren también a la Pastoral Latinoamericana de hoy día, y el posicionamiento de sus representantes frente a los problemas del mundo actual.

La mayoría de los artículos presenta datos concretos acerca de las instituciones históricamente configuradas. Se aportan datos acerca de la historia de la Iglesia Católica en España, México y Latinoamérica; la introducción y el funcionamiento de la Inquisición en la Nueva España; el proceso de la evangelización y la labor de las órdenes religiosas, sobre todo franciscanos, dominicos y agustinos,

pero también jesuitas y carmelitas; la fundación de conventos y santuarios, así como de cofradías y mayordomías y el funcionamiento de estas últimas en la actualidad. Varios autores presentan descripciones etnográficas acerca del desarrollo actual de fiestas patronales en diferentes comunidades del centro de México. También se abordan casos concretos de conflictos entre las comunidades campesinas y las instituciones de la Iglesia y del Estado; y finalmente, se habla también de la Pastoral en comunidades urbanas hoy día, así como de la formación de estudiantes de Teología en las instituciones universitarias actuales. Estos últimos casos se refieren a la Ciudad de México.

Por otra parte, las regiones de estudio de comunidades rurales que se investigan en el volumen se refieren al Altiplano Central, a la Cuenca de México con la región de los volcanes, el Norte de Morelos, el Estado de México desde Amecameca, Tecpalcingo hasta el gran centro religioso de Chalma; Atlacomulco y finalmente el Valle de Toluca, el Occidente del Estado de México, particularmente las comunidades de Tonatico, Zumpahuacan y San Miguel Almaya. En esta copiosa recopilación de datos antropológicos e históricos, se registra la presencia de los grupos étnicos o pueblos nahuas, otomíes, matlatzincas, así como mestizos.

Además, cabe mencionar que los diferentes artículos del volumen aportan datos novedosos acerca de las siguientes fiestas del ciclo anual: la fiesta de La Candelaria (2 de febrero); la Semana Santa; la Santa Cruz (3 de mayo); el Corpus Christi y Pentecostés (fiestas móviles) y finalmente, San Miguel (29 de septiembre). Estas fechas y la celebración de las fiestas patronales y las mayordomías respectivas se encuentran íntimamente relacionadas con los ciclos agrícolas y estacionales en esta parte del centro de México. También se vinculan con el culto a los cerros y al agua, manifestaciones de la cosmovisión y del ritual que pueden rastrearse hasta sus orígenes ancestrales en la época prehispánica y que fueron posteriormente incorporadas a la ritualidad católica, constituyendo una expresión de la religiosidad popular a lo largo del tiempo.

Finalmente, se reseña también el papel y la personalidad de los santos católicos, así como de las vírgenes y cristos que se veneran en las iglesias y barrios de las diferentes comunidades estudiadas; ellos son los protagonistas de las fiestas

patronales, y se vinculan también con la historia de la fundación de los pueblos en la época colonial. Varios autores discuten la naturaleza de las interpretaciones heterodoxas del papel de los santos, vírgenes y cristos. Aunque sus historias y personalidades están derivadas de la teología católica hispana, ellos adquieren también funciones del culto a la naturaleza y, en ocasiones, actúan al lado de los especialistas rituales de la ancestral y polifacética meteorología indígena mesoamericana. De esta manera, los santos, vírgenes y cristos han jugado un papel fundamental en los procesos de la reproducción de la identidad cultural de las comunidades campesinas y urbanas de raíces indígenas en México.

Sin duda, se trata de un volumen que aporta datos de investigaciones novedosas y que, a través de sus datos concretos, brinda valiosas perspectivas acerca de la discusión del concepto de *religiosidad popular* y que reúne en una sola perspectiva la investigación histórica con la de las ciencias sociales: además, varios capítulos presentan un acercamiento interesante a los campos de la Filosofía, la Teología y la Pastoral de la Iglesia Católica. Estos últimos trabajos constituyen otra veta de trabajo relevante en la discusión académica actual acerca de los múltiples y complejos significados de la *religiosidad popular* en el mundo de hoy.

Felicito a los coordinadores del volumen, Ramiro Gómez Arzapalo, Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules por la atinada coordinación de este volumen; finalmente, también quiero destacar que ellos están desempeñando una importante labor de docencia en sus respectivas instituciones —la Universidad Intercontinental y la Universidad Autónoma del Estado de México con sede en Toluca—, lo que les permite incentivar en sus alumnos nuevas investigaciones empíricas y seguir impulsando la discusión teórica de estos temas relevantes.

Johanna Broda
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Introducción

El Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante", de la Universidad Intercontinental, ha mantenido y profundizado una relación de colaboración y enriquecimiento recíproco con investigadores de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMéx). Esta relación, que ya lleva algunos años, ha fructificado en distintos actos concretos de interacción académica mutuamente benéfica.[1] Este libro en específico es parte de

[1] Esta relación específica se inició en el Museo Nacional de Antropología el primero de marzo de 2016, en la Tercera Reunión Plenaria del ORP, en la cual, la doctora Johanna Broda tuvo a bien presentarnos a los tres coordinadores de este libro, con el fin de establecer futuras colaboraciones. A partir de allí, la relación ha sido constante e ininterrumpida: los colegas de la UAEMéx de inmediato se incorporaron como miembros del ORP y fungieron como ponentes en la *Quinta Reunión Plenaria* celebrada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia el 15 de marzo de 2017. Posteriormente, profundizando el compromiso recíproco, ambos investigadores de la UAEMéx coordinaron la IX *Reunión Plenaria del ORP*, celebrada en su casa de estudios en Toluca el 14 de marzo de 2019 y el 15 en el ex Convento de Metepec. Posteriormente, la relación siguió creciendo cuando —a iniciativa de nuestros colegas de la UAEMéx— organizamos juntos la *Primera Sesión Extraordinaria del ORP* en Chalma, del 10 al 12 de junio de 2019, en ocasión de los 480 años del Portento, recibidos por los frailes agustinos. En cuanto a los foros editoriales, la relación ha sido también constante: en la revista *Voces,* número 49, en 2018, con las ponencias de las reuniones plenarias del ORP 3, 4 y 5. La revista *Intersticios* número 48, también en 2018, dedicada al tema monográfico "Religión y cultura: cimientos terrenales de lo sagrado", y en los números 50-51, en 2019. La exposición fotográfica virtual: "Creo en un solo Dios… aunque no lo nombre como tú. Visiones diversas de la fe, la trascendencia y el ritual". En cuanto a eventos académicos, se cuenta la colaboración de ponencias de algunos miembros del ORP en el Seminario Santos Devociones e Identidades de El Colegio Mexiquense, A. C., además de la publicación del libro colectivo que condensará los trabajos de la sesión extraordinaria en Chalma, a ser publicado en El Colegio Mexiquense, A. C., y del I Coloquio: *A*

esos frutos conjuntos que nos han fortalecido de modo mutuo y se basa en la IX Reunión Plenaria del ORP celebrada en Toluca y Metepec el 14 y el 15 de marzo de 2019[2] en la UAEMéx, Facultad de Humanidades, y en el exconvento de San Juan Bautista, perteneciente a la parroquia del mismo nombre, respectivamente. La interacción generada a partir de esa ocasión fue definitiva; comenzó la integración a las actividades de profesores del cuerpo docente, de Historia y Cultura, y de los alumnos de la licenciatura en Historia, pertenecientes a la Facultad de Humanidades, ampliando la red, enfoque y perspectiva de los aportes de investigación que hasta entonces se habían generado en el ORP. En aquella afortunada ocasión, el tema que nos congregó fue *Religiosidad popular en el centro de México,* y las mesas aglutinaron los temas en las cuatro disciplinas que subtitulan el presente volumen: antropología, historia, arte y teología.

El volumen colectivo que el lector tiene ahora en sus manos parte de lo presentado en aquella ocasión, en versiones amplias de aquellas ponencias, logrando un compendio representativo de las problemáticas implícitas en la vivencia social de la Religiosidad Popular y respetando la diversidad disciplinar de los involucrados como coautores. De esta manera, antes de pasar a la presentación de cada texto en particular, cabría mencionar que los primeros tres textos (Juárez, Gómez Arzapalo y Enríquez) son de corte teórico general y tratan de abonar a la cuestión teórica, metodológica y conceptual implícita en el problema de la religiosidad popular analizada desde las ciencias sociales y considerándola como un problema sociocultural complejo que involucra muchos elementos adyacentes que repercuten en la cultura, identidad e historia de un pueblo.

Los siguientes seis textos que componen esta compilación (Solange, Jarquín, González, Vivero, Pacheco y Cruz) presentan casos particulares desde la antropología o la historia, contextos muy bien acotados desde donde la disertación se encarna en la realidad, cuestión indispensable para el enfoque metodológico al que este Observatorio de la Religiosidad Popular se ha adherido desde su funda-

---

500 años del contacto indohispano. Reflexiones en torno a las transformaciones culturales en la UAEMéx, el 6 de mayo de 2020.

2 Quien esté interesado en ver la memoria videográfica de ambos días puede hacerlo en la siguiente liga: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2019/02/ix-reunion-plenaria-del-observatorio.html

ción: la primacía de lo real, de la realidad social concreta tal como se observa se parte para la interpretación desde lo que *es* y no desde un *debiera ser*. La realidad no puede ser sacrificada por la implantación de modelos universales privados de contexto; el proceso es inverso: lo primero es la realidad empíricamente observable y de allí se interpretan y proponen modelos. Así, los cinco textos son el anclaje con la realidad de la propuesta general implícita en este volumen colectivo.

Prosiguen dos textos (Rocha y Ortiz) que aportan sus reflexiones desde el arte y el simbolismo, respectivamente, para finalmente cerrar esta publicación conjunta con cuatro textos (Casas, Corpus, Emiliano y Lira), quienes contribuyen desde la teología y la pastoral, pues la parte eclesiástica es un actor indiscutible en los procesos implícitos en la religiosidad popular en México, en un abanico muy amplio que oscila como un péndulo que va de extremo a extremo entre la indiferencia y la abierta hostilidad. Sin embargo, en épocas recientes, dicha religiosidad popular ha sido fuertemente reinterpretada y valorada desde las filas eclesiásticas, enfatizando el rol de interlocutor con estas formas religiosas de matriz cultural diversa. De esta manera, las cuatro disciplinas enunciadas en nuestro subtítulo: antropología, historia, arte y teología, se ven reflejadas en la distribución de los textos como acabamos de enunciarlos y que es el orden en que el lector los encontrará en el presente volumen.

En primer lugar, aparece la contribución de Alicia Juárez, quien parte de una premisa sugerente: el estudio de la religiosidad popular campesina es viable a condición de enfatizar el papel de la investigación histórica a partir de la cosmovisión mesoamericana. En efecto, en opinión de la autora, la herencia ancestral de aquella temporalidad se expresa actualmente en los rituales de petición de lluvia, el culto a los cerros y la colocación de ofrendas.

En este sentido, apunta Juárez, la perspectiva interdisciplinaria entre la antropología y la historia es una herramienta útil para ofrecer explicaciones integrales y matizadas de los fenómenos sociales involucrados en el uso y entendimiento de la naturaleza por parte de las comunidades mesoamericanas en el tiempo largo. En otras palabras, la antropología, a través de la etnografía, aporta las numerosas evidencias de las expresiones del fenómeno religioso; mientras que la historia

provee al estudioso del contexto necesario que posibilita la comprensión de los fenómenos sociales involucrados.

Enunciado el objeto de estudio y delimitado el enfoque disciplinar, Juárez revisa las diferentes definiciones de *religiosidad popular* propuestas por dos de los principales teóricos contemporáneos del tema, entre ellos, Félix Báez-Jorge y Gilberto Giménez. Para el primero, se trata del conjunto de creencias y cultos distantes de la ortodoxia o la manera como los pueblos entienden y practican la religión oficial; mientras que el segundo destaca que la religiosidad popular apunta a un proceso social interno de la comunidad campesina, más que a una fe dogmática institucionalizada, por lo que el fenómeno de estudio debe ser captado desde las vivencias históricas y necesidades particulares del pueblo que las suscita.

Apoyada en esta última definición, Juárez sostiene que la religiosidad popular es una expresión cultural original que responde a las necesidades sociales de las comunidades que la viven, y cita como ejemplo concreto el caso de los tiemperos o especialistas rituales, quienes, aunque distantes de las prácticas de la Iglesia católica, usan elementos de la liturgia, se apropian de santos, objetos católicos y oraciones para incorporarlos a su cosmovisión.

Esta apropiación es inteligible a la luz de los procesos sincréticos ocurridos desde el periodo del contacto indohispano y, sobre todo, en el transcurso de las múltiples reelaboraciones simbólicas de creencias, prácticas y formas culturales en el contexto multiétnico. Las nociones de poder e ideología son, también, en opinión de Alicia Juárez, dos asideros conceptuales que nos ayudan en la comprensión de los fenómenos de larga duración relacionados con la religiosidad popular. El primero, porque la religiosidad se expresa en un contexto de dominio y el segundo, porque adopta la forma de un péndulo donde el sistema de creencias en juego transita entre la religión oficial y la reinterpretación que el pueblo le da al sistema propuesto.

En resumen, el marco teórico trazado por Alicia Juárez apunta hacia al menos dos convicciones: por un lado, la hipótesis de que la religiosidad popular campesina no es un conjunto de resabios del pasado prehispánico ni de transformaciones católicas, sino de juegos de poder siempre en conflicto, negociación

y reajuste. Y por el otro, que aquella religiosidad popular permite la continuidad de cosmovisiones ancestrales que permiten reforzar los lazos identitarios de sus portadores frente al mundo moderno.

Enseguida, el trabajo de Gómez Arzapalo coloca de nueva cuenta en la mesa de discusión un problema añejo abordado por los estudiosos de la religiosidad popular: la naturaleza de las interpretaciones heterodoxas del papel de los santos, la Virgen o Cristo entre los pueblos campesinos de origen indígena. En opinión del autor, detrás de la avalancha de significados emergentes está una serie de procesos complejos de resignificación y reelaboración simbólica del entorno natural y cultural ejecutado por los campesinos, con la intención de conservar los sedimentos de su tradición religiosa ancestral en el contexto de las adecuaciones ideológicas impulsadas por la evangelización.

Aunque dicha conjetura ha sido discutida de forma sistemática desde el siglo pasado, el autor de este capítulo plantea nuevas interrogantes sobre las implicaciones del proceso de sustitución de las antiguas deidades por los santos patronos y ofrece un sinnúmero de evidencias procedentes del trabajo etnográfico sobre la relación establecida entre lo divino y lo humano: ya bajo la forma de jerarquías y parentescos o bien al amparo de la dialéctica entre devotos e imágenes. Gómez Arzapalo, apoyado en Broda, propone que las respuestas a las preguntas planteadas en su trabajo se encuentran en el ritual, pues éste constituye una expresión de los contenidos abstractos de la cosmovisión.

El ritual, sostiene el autor, contiene una lógica interna en el que se integran fenómenos naturales, imágenes de santos y actividades humanas en un peculiar modo de vida. En otras palabras, en la veneración a los santos observamos cómo su naturaleza divina fue reinterpretada y adaptada por los campesinos para responder a necesidades históricas específicas, entre ellas, la construcción de redes de amistad y parentesco o la solución simbólica a problemas que requerían el control de las fuerzas de la naturaleza.

Luego de un recorrido etnográfico, atestiguado por la evidencia fotográfica, Gómez Arzapalo llega a la convicción del papel protagónico de los grupos indígenas en su propio papel histórico, actuación que se percibe en los procesos de reformulación y reconfiguración simbólica de los santos que en el tiempo largo

se alejaron del canon oficial para humanizarse y resolver las tribulaciones de sus devotos. Otro de los hallazgos del autor es la idea de la permanencia de una cosmovisión en la religiosidad indígena que intencionalmente busca, ejecuta y reproduce ciertas prácticas rituales con el objetivo de afirmar su identidad social en el contexto contemporáneo.

El siguiente texto de la presente compilación se ubica en la misma línea teórica de la contribución de Alicia Juárez, y es el trabajo de Antonio Enríquez Sánchez, quien discute la categoría de religiosidad popular a partir de una revisión historiográfica. Para el autor, es fundamental partir del reconocimiento de la polisemia del término *popular*, para luego tratar de enfatizar su uso en la historia y, finalmente, ejemplificar su aplicación en el estudio de la devoción al Señor del Huerto, presente entre la feligresía de Atlacomulco durante el siglo xix.

Sin soslayar la definición de *religiosidad*, Enríquez, apoyado en Durkheim, indica que aquélla es el conjunto de actos o manifestaciones de un sistema de creencias. Luego, a la sombra de Bourdieu, recupera al menos dos sentidos de lo popular: las expresiones producidas por el pueblo o identificadas con éste y lo que es del gusto, apropiación, aceptación y consumo de las mayorías. Un primer balance de ambas definiciones nos aproxima, en opinión del autor, a la convicción de que cualquier caracterización de lo popular procede, por lo general, de un sector privilegiado con acceso a la escritura. En otras palabras, a partir de lo culto se distingue lo popular.

Para mediar en esta ecuación de términos, Enríquez propone que lo *popular* debe entenderse como "lo que goza de popularidad", lo que se apropia y consume por parte de una mayoría con independencia de su procedencia social. Apoyado en la obra de autores de la talla intelectual de Roger Chartier y Robert Darnton, Antonio Enríquez cita como ejemplo conspicuo de su propuesta a las prácticas devocionales representadas en los exvotos, popularmente conocidos como *retablos*. En su opinión, éstos pueden llegar a pertenecer a un sector de la población acomodado, haciéndose más bien del dominio común, abarcando igual a humildes y poderosos. En consecuencia, la religiosidad popular es aquella que practica la mayoría, con independencia de los distingos sociales, económicos o intelectuales, sostiene Enríquez.

En este marco teórico, Antonio Enríquez ubica a la devoción decimonónica del señor del Huerto que, desde un principio, puede considerarse de raigambre popular. Los orígenes de la veneración se rastrean en algún punto del periodo novohispano y corresponden a una imagen del *Ecce Homo* empleado en las representaciones de Semana Santa en Atlacomulco; sin embargo, la difusión más sistemática de su culto ocurrió en el siglo xix temprano, cuando, gracias a la fama que cobró entre la población por un portento realizado por la imagen, fue promovida la construcción de un templo propio para la imagen de bulto. A partir de entonces, la feligresía de Atlacomulco fijó una fecha precisa para la celebración de la imagen: el tercer viernes de cada septiembre. Sin duda, apunta Enríquez, dicho acontecimiento marcó un punto de inflexión porque, a partir de entonces, la presencia numérica de los devotos devino, en el corto plazo, reconocimiento oficial del lugar como santuario, con lo cual el culto se "popularizó".

En opinión de Enríquez, la muestra más fehaciente de la popularidad del señor del Huerto es el incremento notable de exvotos en los que los feligreses dejaron constancia de los portentos obrados por la imagen. Así, sostiene el autor, el exvoto cumple tres funciones: medio difusor de portentos; mecanismo de afianzamiento de la devoción, y dispositivo propagandístico de los prodigios obrados por el Señor del Huerto. Es decir, la devoción, las expresiones pictóricas y la fiesta convocan tanto a humildes, como a poderosos en torno del fenómeno religioso, lo cual, sin duda, confirma que la devoción al Señor del Huerto es una expresión popular en el sentido charteriano.

El siguiente texto abre la sección de contribuciones en contextos más específicos y acotados. En el caso de este cuarto texto de Solange Alberro: "El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición frente a la Religiosidad Popular", la autora realiza una interesante ubicación histórica de lo que fue la Inquisición en México, comparando en momentos con la Inquisición española, para patentar que el *modus operandi* de dicha institución en Nueva España fue particular, mucho menos agresivo y sin tantas consecuencias de violencia ejercida frente a los herejes. El aporte de la autora es muy sugerente, pues parte de dejar en claro que en las actas del tribunal del Santo Oficio no hay registro alguno de lo que hoy llamamos *religiosidad popular*, pero sí pueden entresacarse y leerse entre líneas ciertas

referencias en cuanto a desviaciones en el ámbito del culto que hoy podrían llevarnos a los fenómenos que cobijamos bajo el término *religiosidad popular*.

Alberro insiste pertinentemente en que la Inquisición en Nueva España surge por las inquietudes resultantes de las incursiones de piratas y corsarios, quienes, atraídos por el oro de las Indias, hacen irrumpir en los alrededores de la Nueva España y las Colonias, en general, a personajes provenientes del protestantismo, que podían llegar a contaminar estas nuevas tierras. Así, la Inquisición no fue un asunto para los indios, quienes eran recién conversos y por ello gozaban de ciertos miramientos y trato especial, sino de europeos, negros y mestizos. Los indios no causaban preocupación a esta institución, pues ellos eran asunto de las órdenes mendicantes y sus misiones, mediante las cuales ya atendían a este sector. Era, más, bien la población no india la que preocupaba a la Corona y a la Iglesia y trataron de controlarlos, vigilarlos y censurarlos mediante la Inquisición, la cual —a pesar de todo— fue en Nueva España una institución minúscula y con poca injerencia real en la sociedad, dadas las dimensiones de los territorios coloniales y el escaso personal con que contó esta instancia.

En la línea de estudios de caso, el trabajo de María Teresa Jarquín recupera la celebración de la fiesta de la Candelaria entre dos pueblos del occidente del Estado de México: Tonatico y Zumpahuacán. Su propuesta consiste en seguir la pista a las implicaciones simbólicas de la fiesta del dos de febrero que, en opinión de la autora, hunde sus raíces en la dimensión agrícola aportada por el mundo mesoamericano, y la veneración mariana de inspiración postridentina.

Jarquín recupera los orígenes de esta celebración apoyada en el comentario de algunos pasajes del Antiguo Testamento y en los mecanismos de sustitución de las deidades paganas por otras de inspiración cristiana en el contexto de la conformación de la iglesia primitiva. También, en opinión de Jarquín, es menester reconocer que los antecedentes novohispanos de esta fiesta se encuentran en el siglo xiv en la isla de Tenerife, en las Canarias; lugar desde donde la veneración se difundió al otro lado del Atlántico, acompañada de los procesos de conquista y colonización.

Ya en el contexto novohispano, Jarquín destaca el papel decisivo de la Compañía de Jesús quien, en su opinión, contribuyó en la veneración a la virgen de la

Candelaria mediante el impulso en la construcción de numerosas capillas dedicadas a su honor, sobre todo a lo largo del siglo xvii. Respecto de la permanencia y vigencia del culto a esta advocación mariana, Jarquín propone como hipótesis que la costumbre de llevar a bendecir semillas, agua, imágenes de santos y crucifijos el día de la celebración de la Candelaria es un indicador del fuerte arraigo de esta veneración entre la sociedad agraria del centro de la Nueva España y de México.

Los argumentos a favor de esta conjetura proceden del trabajo de campo realizado por la autora de este capítulo en los lugares de estudio: Tonatico y Zumpahuacán. Por medio de la descripción de las celebraciones, de los participantes, de los objetos involucrados en la liturgia y los rituales, además de la recuperación de la memoria de los lugareños, Jarquín llega a la convicción de que la fiesta de la Candelaria es, al final del día, un mecanismo simbólico empleado por los feligreses de ambos pueblos para conjurar sus temores frente a la incertidumbre del temporal agrícola; al tiempo que en la actualidad la veneración a la virgen se ha erigido en un eje articulador de la identidad de ambas poblaciones sureñas.

La sexta contribución, escrita por Gerardo González, constituye un ejemplo de ensayo de historia regresiva. A partir del registro etnográfico de un ritual, conocido como la "pasada del cajón", consistente en la transferencia del cargo de mayordomía entre las distintas generaciones de cargueros de San Miguel Almaya, González analiza cada uno de los elementos involucrados en esta práctica que, en su opinión, tiene su origen en el contexto de la cultura barroca novohispana.

En la *pasada del cajón* se transfieren de una a otra mayordomía los ropajes, atributos —espada y balanza— y milagros de metal del santo patrono acumulados a través de los siglos; objetos que los feligreses resguardan en una caja especialmente labrada para tal propósito. La relevancia de la mayordomía como objeto de estudio de antropólogos e historiadores ha sido demostrada por medio de los numerosos estudios monográficos que han probado cómo entre los pueblos originarios del centro de México los distintos sistemas de cargos obedecen a lógicas de organización comunitaria, encaminadas al fortalecimiento identitario en torno de la veneración de santos patronos. Siguiendo esta línea de pensamiento, González propone que, en el caso del cambio de mayordomía

de san Miguel Arcángel, es necesario ofrecer una explicación detallada del origen de dicha veneración en Almaya, su transformación en el tiempo largo y sus implicaciones culturales en la actualidad, pues a todas luces estamos frente a un fenómeno de largo aliento con propósitos específicos.

Sobre el primer punto, González rastrea los orígenes mesoamericanos de Almaya para proponer que la fundación primigenia del *calpulli* implicó la apropiación simbólica del territorio y el resguardo de las reliquias del linaje fundador; más tarde, en el contexto del primer programa congregacional, emerge una nueva disposición político-territorial basada en el binomio cabecera-sujetos. A estas nuevas entidades políticas se les asignará un santo patrono que eventualmente sustituye, de manera paulatina, el linaje fundador de inspiración mesoamericana. En opinión de González, la llegada de un santo patrono entre los pueblos de indios inaugura un nuevo régimen de historicidad, pues a partir de entonces los feligreses organizan su vida cotidiana alrededor de la veneración permanente del santo y ven en la fiesta patronal el dispositivo memorístico que los regresa al tiempo de la fundación virreinal de su pueblo.

Con el transcurrir de los siglos y ante la recuperación demográfica de los pueblos de indios, la figura del santo patrono, junto con la posesión de una iglesia suficientemente aderezada, se erigen en los símbolos identitarios empleados por las corporaciones que buscan independizarse de sus antiguas cabeceras. Éste fue el caso de Almaya cuando inició el derrotero de su secesión de su antigua cabecera a principios del siglo xviii. La estrategia empleada entonces consistió en organizar una especie de cabildo paralelo y, sobre todo, en enfatizar la administración de las finanzas, encaminadas a sufragar los gastos de la celebración de la fiesta patronal, y aunque el objetivo no pudo cumplirse por los sucesos políticos de 1810 y los vaivenes de la historia del siglo xix, las bases independentistas se habían colocado.

Luego de consumado el conflicto revolucionario de 1910, apunta González, la figura del santo patrono emerge nuevamente como elemento articulador de los feligreses en el contexto de la refundación del pueblo. A partir de ese momento, los devotos del arcángel recurren a la mayordomía como una herramienta memorística para asegurar la continuidad de su historia con proyección a las

generaciones venideras. En dicho entorno, concluye González, el ritual de la *pasada del cajón* recupera elementos de tradición mesoamericana y virreinal que buscan forjar un rostro o identidad entre los lugareños y hacer de la fiesta patronal el medio para tejer alianzas y concretar lazos de amistad con otras comunidades del centro de México que se asumen también como pueblos originarios.

El séptimo texto de este volumen corresponde al escrito por Luis Fernando Vivero Domínguez: "Los indios y los conflictos por derechos parroquiales: la negociación por el culto en el arzobispado de México, siglo xviii". El autor plantea que, a lo largo del siglo xviii, varias autoridades indias de pueblos pertenecientes al arzobispado de México acuden a la Real Audiencia para quejarse de las subvenciones exigidas por sus párrocos, porque lo consideraban como cosa nueva y que atentaba contra la costumbre. Se evidencia la existencia de dos maneras de recabar los derechos eclesiásticos: una por costumbre, consistente en acuerdos directos entre clérigos y feligreses y la otra por aranceles establecidos por la mitra; uno de esos aranceles data de 1638 y el otro entró en vigor en 1767, lo que hace coincidir este periodo de segunda mitad del siglo xviii con el incremento de conflictos entre curas y feligreses por el tema de los pagos de derechos parroquiales. Como bien señala Vivero Domínguez, estas problemáticas fueron complejas y de causas diversas e involucraron a muchos actores sociales. En ese contexto, el autor parte de la siguiente hipótesis expresada en sus propias palabras: "los indios fueron insistentes en la defensa de los acuerdos en los pagos de obvenciones por dos razones básicas. En primer lugar, por el valor que ellos otorgaron a la palabra no escrita; es decir, a la costumbre. Y como segundo punto, porque el hecho de mantener los antiguos acuerdos en el pago de los sacramentos y las fiestas significaba poder celebrar a su modo sus devociones y cultos, con constancia criticados por la Corona y la Iglesia borbónicas".

Frente a la postura de los dirigentes indígenas en ese conflicto destaca la interpretación que hizo la autoridad sobre esta defensa y resistencia de los indios, y se deja ver que en ella subyace la creencia colonial en la inferioridad natural de los indios y lo que ello conllevaba: "incorrectas interpretaciones de la doctrina y el dogma cristianos, así como la sobrevivencia de antiguas prácticas supersticiosas reelaboradas con el paso de los años bajo valores y conceptos cristianos". Por

ello, genéricamente estos indios novohispanos fueron vistos por las autoridades coloniales como supersticiosos, rústicos y viciosos, errados en su proceder y tercos en su defender. Sin embargo, este conflicto deja ver una clara lucha por el poder y el control de la vida ritual y sus consecuencias socioeconómicas. En este sentido, destaca que la mayor parte de los fallos de la justicia novohispana fuera a favor de los indios, en un claro intento de contener el conflicto y la pacificación de los territorios, aun a costa de mover a los clérigos para mitigar las fricciones.

De manera muy atinada, el autor insiste en varios momentos durante su texto que la cuestión no era solamente económica, sino también, y de forma muy decisiva, una cuestión de control y posibilidad de decisión en el ámbito religioso en cuanto a las fiestas y sus formas concretas de celebrarlas sin intromisiones extracomunitarias impositivas.

A continuación, Magdalena Pacheco Régules ofrece su texto: "Bajo la protección de Carlos III. El convento y santuario de nuestro Señor Jesucristo y San Miguel de las cuevas de Chalma (Primeros hallazgos)". En este escrito, la autora trata de evidenciar algunas de las razones históricas que hicieron de Chalma un santuario novohispano tan sobresaliente a nivel regional. Así, aunque el origen del culto a la imagen del Señor de Chalma se remonte al siglo xvi, no fue sino hasta el siglo xvii cuando los agustinos ordenaron la construcción del convento y del templo al que mandó trasladar la imagen del santo Cristo desde la cueva donde estaba en 1683. Así, insiste la autora, a la par de la decidida espiritualidad cristocéntrica de la orden agustina, hubo otros factores de índole política y económica que favorecieron el impulso de este centro devocional en esta región específica, punto de encuentro y enclave estratégico de dominación desde épocas prehispánicas.

En este sentido, la autora propone como hipótesis que la real protección, dada por el reconocimiento del monarca Carlos iii al convento y santuario de Chalma el 6 de septiembre de 1783, es resultado del impulso que dieron los agustinos al culto al Cristo en siglo xvii, lo que permitió evidenciar la fuerza de la veneración en el siglo xviii. Así, en palabras de la propia autora: "el objetivo central de la investigación busca proponer un modelo explicativo que dé cuenta de las causas e implicaciones de dicho reconocimiento, de tal manera que sea

factible advertir el trabajo de la orden agustina en los pueblos indios de Ocuilan y Malinalco y las circunstancias que permitieron la emergencia y desarrollo del culto en el siglo xvii".

El siguiente texto, cuya autoría es de Víctor Cruz Lazcano, se titula "Una denuncia anónima ante la Inquisición: el caso de la colocación de la imagen de la Inmaculada en el convento del Carmen de Toluca, 1801". En este trabajo, el autor presenta las pretensiones del prior del convento carmelita de Toluca, fray Francisco de Jesús María y José, de realizar una gran celebración el martes 8 de diciembre de 1801 en el convento de los carmelitas descalzos de la ciudad de San José, Toluca. Ese día se festejaría a la Inmaculada Concepción de María, titular y patrona del cenobio, y se estrenaría una escultura para el altar mayor, cuya fábrica se atribuía a Manuel Tolsá. Para tal acontecimiento, se había contemplado pasear a la imagen de vestir, portando el hábito del Carmen, en un carro triunfal, el cual saldría en procesión por las calles aledañas acompañado de una comitiva que incluiría un estandarte carmelitano en exaltación del misterio inmaculista portada por unos ángeles montados a caballo y un grupo de niñas vestidas al modo de la Inmaculada Concepción. Sin embargo, estas intenciones se vieron frustradas, pues a alguien debió incomodar la propuesta del carmelita, a grado tal que interpuso una denuncia anónima ante el tribunal de la Inquisición para impedir el paseo alegórico y se obligó al prior a desistir de su idea.

Probablemente —concluye el autor—, esta desavenencia se originó al querer promover una devoción particular que no había sido aprobada por las autoridades eclesiásticas y que tampoco estaba arraigada en la religiosidad popular. Es de llamar la atención la rapidez del proceso cuyo fallo tomó apenas unos pocos días. Podría pensarse que detrás de él se encontraba alguna mano poderosa que empujó el litigio, probablemente los franciscanos, cuyos conflictos con los carmelitas —y con otras órdenes— no eran novedad.

Así, como bien insiste Lazcano, las dos preguntas eje de esta pesquisa son *1)* ¿cuáles fueron los fundamentos de Francisco de Jesús María y José para conformar su propuesta alegórica? y *2)* ¿a quién pudo haber importunado dicha propuesta como para promover una denuncia ante la Inquisición? Las someras respuestas que abran el apetito del lector en esta presentación podrían sin-

tetizarse respecto de la primera pregunta: el carmelita, en su puesta en escena del estreno de la imagen de vestir, estaba dando continuidad a las tradiciones y leyendas fundacionales de la propia orden, manteniéndose en todo momento dentro de los parámetros de la historia profética de los carmelitas que conformaba el imaginario finisecular de los descalzos del Carmen tanto en la Nueva España, como en el orbe católico. Y en cuanto a la segunda: los conflictos entre los carmelitas y los franciscanos, que se remontan desde la llegada de la orden del Carmelo a Toluca, especialmente en vecindad de beneficios eclesiásticos y frente a la postulación de un ícono mariano que era tan importante para la identidad de ambas órdenes desde la peculiaridad de cada una.

En seguida, tenemos el escrito de Arturo Rocha Cortés: "Pervivencia de símbolos de la Virgen de Guadalupe de México en copias de su original (ss. xvii-xviii)". En el cual hace énfasis en lo que él llama: "dos símbolos del contenido icónico parenético de la Virgen de Guadalupe mexicana", a saber:

- El símbolo tradicionalmente conocido como *flor de cuatro pétalos*, signo calendárico *Nahui Ollin* que aparece en el centro de la túnica en la imagen de la Virgen de Guadalupe en la tilma y que considera símbolo de la suprema divinidad en el México antiguo.

- Los motivos florales de la túnica como signos toponímicos del lugar de la revelación sagrada: el Tepeyac.

El autor realiza una interesante reflexión acerca del significado de estos elementos desde el punto de vista cultural indígena, intercalando sermones y testimonios históricos sumamente interesantes que dan sustento a su disertación. Además, culmina el escrito con un breve recorrido de algunas copias, que como bien apunta, no es una muestra exhaustiva, sino representativa. En todo caso, esta parte refuerza el planteamiento desarrollado por Rocha Cortés, pues evidencia cómo las copias realizadas sin la sensibilidad cultural indígena no percibieron estos detalles tan importantes a los ojos de los indígenas del siglo xvi.

El siguiente escrito que continúa la trama de esta compilación es el de Jorge Luis Ortiz Rivera, titulado “La triscaidecofobia medieval. Un estudio simbólico de la divinidad”. Aquí, el autor destaca que durante siglos ha acompañado al número 13 una mala fama; se le ha identificado como símbolo de mala suerte. Sin embargo, a lo largo de este trabajo, Ortiz Rivera realiza una presentación de la teoría de conocimiento medieval para demostrar que sus características particulares permitían procesos cognitivos diversos donde la triscaidecafobia no tendría cabida. La tesis que sustenta es que el miedo al número 13 es un proceso simbolizador de la divinidad, el cual, al perder la conexión con su referente original, pasó a significar un objeto generador de miedo.

Sin embargo, para entender todo esto, debe recordarse lo que se concibe como “conocimiento” en la Edad Media, donde existían ciertas formas de conocimiento, las cuales no tenían ningún problema en ser reconocidas como formas de conocimientos válidos; a saber, el conocimiento por fe y el conocimiento mítico. Esto lleva a pensar en la posibilidad de plantear otra vía de conocimiento que no sea la línea de lógica lineal que caracteriza al pensamiento analítico griego y, con ella, a toda la occidentalidad. La racionalidad convive en la Edad Media con la fe; ésta tiene como característica fundamental el ser expresada mediante imágenes por medio de símbolos. Desde tal perspectiva, es lícito concluir que a ciertas realidades de difícil captación puede accederse gracias a una forma de pensamiento reflexivo, la cual apunta hacia algo, pero desvela otra cosa. He aquí la esencia del símbolo. No se trata, pues, de construir o crear una realidad nueva, sino de evocar algo que siempre ha estado allí. El símbolo recuerda, no crea *ex nihilo*.

El número uno representa lo masculino. El dos, lo femenino, por ser el complemento del “otro”. El tres, la divinidad, pues es la *coniunctio oppositorum* de lo masculino y femenino. El cuatro, lo material, pues recuerda a la mente la propuesta de los cuatro elementos de la naturaleza como los consideraba la antigüedad, los cuatro puntos cardinales. Así, la unión del mundo de lo divino y del mundo de lo material ha de venir, por supuesto, de la unión los números que representan lo divino y lo material, el tres y el cuatro. La unión más sencilla de estas realidades consiste en sumarlo: siete, pero también al multiplicarlo se obtiene el doce.

Por otro lado, tenemos la interpretación de la secuencia numérica que conforma el conjunto de los números del uno al doce. Al ponerlos en un plano secuencialmente ordenado, se puede pensar en ella como una carta astral del mundo de la materia *kéroma* y del mundo espiritual *pléroma*. Si ello es así, entonces, la intuición fundamental es que entre ambos mundos existe equilibrio y, por lo mismo, entonces habrá que buscar cuál es el equilibrio de esta serie numérica, el equilibrio del uno al doce. Ese punto de equilibrio se encuentra en el medio; sin embargo, siendo una secuencia de números en totalidad par, puede encontrarse en la mitad si se cuenta de izquierda a derecha. Entonces, el equilibrio de la misma es el número seis. Pero si se cuenta de derecha a izquierda, el equilibrio se encuentra en el número siete. Por lo tanto, la secuencia de números del uno al doce posee dos puntos de equilibrio: el seis y el siete. Si se suman ambas, el resultado da trece. En el número trece, la unión del siete perfecto y el seis imperfecto, otorgan el equilibrio completo de los opuestos, símbolo de la divinidad.

El siguiente trabajo corresponde a Juan Carlos Casas García, titulado "La religiosidad popular: algunas precisiones conceptuales y consideraciones desde el magisterio eclesiástico latinoamericano". Su propuesta es una invitación a los estudiosos de las ciencias humanas, a fin de conjuntar esfuerzos que permitan llevar a cabo precisiones conceptuales sobre la religiosidad popular; además, muestra la manera en la que el magisterio latinoamericano reflexiona sobre este aspecto.

Tres son las partes que integran su trabajo; en la primera, queda de manifiesto lo problemático y complejo que ha resultado para ciencias como la antropología, la etnología, la teología o la historia abordar el concepto *religiosidad popular*, en tanto la multiplicidad de las manifestaciones religiosas de los distintos grupos de sociedades. Por ello, advierte la necesidad de ampliar el debate y, al mismo tiempo, de construir discursos de síntesis que sean punto de llegada y partida en un necesario abordaje multi e interdisciplinario.

En la segunda parte, el autor subraya la piedad popular, como un acontecimiento humano y cristiano de la cultura latinoamericana, una verdadera integración entre las "cosas del cielo y la tierra". Señala Casas García que, para la institución religiosa, ésta es la forma correcta de referirse a las manifestaciones

populares, además de unificación, donde Dios se hace presente en la vida de las personas y su comunidad. Menciona el autor que, hasta la publicación del *Directorio de Piedad Popular* (2001), los conceptos *piedad* y *religiosidad populares* se usaban indistintamente a modo de sinónimos, teniendo, incluso, más uso el término *religiosidad popular*. El *Directorio* definía la *piedad popular* como la experiencia de la fe popular, pero explícitamente cristiana, movimiento que va desde el hombre a Dios. Con base en estos señalamientos, el autor hace referencia a dos momentos históricos relevantes: el catolicismo mestizo para los pueblos de América Latina, fusión entre las realidades culturales amerindias y los modelos culturales del catolicismo hispano-lusitano, y la declaración del papa Benedicto xvi en el discurso inaugural de la v Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano en Aparecida, Brasil, 2007, donde quedaron de manifiesto los aspectos centrales de la piedad popular entre las culturas latinoamericanas.

La tercera parte de la propuesta de Casas García refiere a la piedad popular en los documentos del magisterio latinoamericano. Alude a la desestimación del Concilio Vaticano II respecto de la piedad popular debido a su aspecto supersticioso e incapacidad para animar el proceso de búsqueda de estructuras más justas para la sociedad. Casas García señala que, ante tal situación, el Episcopado Latinoamericano disintió con la postura institucional, en tanto que la piedad popular ha sido central en el trabajo pastoral con los pueblos de América Latina. Por ello, en las Conferencias generales del episcopado latinoamericano, efectuadas en Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992), se argumentó y defendió su valía para los pueblos de América Latina. Situación refrendada en la Conferencia de Aparecida, Brasil (2007), en la cual el papa Benedicto xvi reconoce la valía de la piedad popular e invita a retomarla por ser un aspecto de profunda y legitima riqueza de los pueblos latinoamericanos.

Concluye el autor insistiendo en la necesidad de realizar un análisis prudente respecto de la religiosidad o piedad popular, tomando en cuenta las aportaciones etnológicas, antropológicas y teológicas en un marco de análisis histórico desde donde se intente fijar el tiempo y ritmo en la construcción y transformación de las expresiones religiosas, constituyentes de dicha importante y fundamental entidad.

El texto número trece corresponde a la propuesta de Higinio Corpus Escobedo, "El *sensus fidei* para la reconciliación entre doctrina, teología, espiritualidad y pastoral de la Religiosidad Popular". Corpus Escobedo elabora una interesante propuesta al colocar en el centro de la discusión el significado e importancia del "sentido de la fe" (*sensus fidei*). El contenido del trabajo da cuenta de manera precisa de los aspectos que permiten advertir su naturaleza.

Inicia revindicando el papel de la religiosidad popular entre el pueblo fiel y sencillo, calificándola como un tesoro para la Iglesia en la medida que permite al católico vivir la fe, sentirse parte del cuerpo de Cristo y participar como misionero. Con ayuda de la referencia del Vaticano II en *Lumen Gentium*, Higinio enfatiza la manera como el Espíritu Santo derrama sus dones no sólo en los sacramentos y virtudes, también entre los fieles de cualquier condición, que lleven a cabo diversas obras y deberes útiles para la renovación y sostén de la iglesia.

Asimismo, Corpus Escobedo da cuenta de las profundas diferencias que existen entre las manifestaciones religiosas del pueblo fiel, compuesto mayormente de laicos, y las expresiones del clero y del magisterio jerárquico; sin embargo, señala que tales diferencias deben borrarse en tanto que "somos parte del único rebaño de Cristo que camina junto". Para él, la acepción caminar implica seguir la sabiduría del Espíritu presente en el pueblo de Dios.

Refiere el autor la relevancia del *sensus fidei* para la institución religiosa. Menciona que en 2014 éste fue abordado por la Comisión Teológica Internacional, *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*, haciendo un llamado a escuchar la sabiduría y la fe vivida por los más pobres. Insiste en que su relevancia radica en ser un medio por el cual los fieles reconocen la verdad de Dios cuando se les predica; además, les permite profundizar y comprender el evangelio que vive en sus corazones para dar testimonio con palabras y obras.

Menciona el autor que aun cuando la expresión *sensus fidei* no aparezca en las Escrituras ni en la doctrina formal antes del Concilio Vaticano II, son las primeras fuentes cristianas las que dan testimonio que los creyentes reciben una *unción* que los hace capaces de conocer y confesar la verdad del Evangelio. Por tanto, señala Corpus Escobedo, el sentido de la fe es gracia y acción del Espíritu que actúa en el creyente para que comprenda, crea y anuncie como parte de su

identidad y misión personal y comunitaria. Es el don de la sabiduría que lleva, independientemente de la preparación y conocimientos adquiridos, a enfrentar la fe con profundidad y acierto. Este don considera lo accidental, pero va a lo esencial y replantea con meridiana claridad los problemas para juzgar y discernir con oportunidad. Dos son sus dimensiones, la primera de carácter personal y la segunda, comunitaria, consenso universal en materia de fe.

En resumen, Corpus Escobedo señala que el *sensus fidelis* va más allá de ser un concepto; es, a su manera de ver, una manifestación de fundamentos vitales para la experiencia de vida como persona y como pueblo. Brota del instinto sobrenatural por conocer y adherirse a la verdad que da la sabiduría al ser humano. Este sentido de la fe no es algo abstracto, sino que expresa la presencia de Dios y su relación con Dios en forma concreta y terrenal; de allí que la religiosidad popular sea ecológica y una a todos los seres de la creación en una misma vida de la que participamos todos.

El siguiente trabajo pertenece a Alejandro Emiliano, "Armemos lío: una pastoral de acompañamiento, integral y crítica. Representación social de la Pastoral en estudiantes de Teología". En él, su autor da cuenta de los resultados obtenidos después de llevar a cabo una investigación sobre el estudio psicosocial realizado a los estudiantes de la licenciatura de Teología de la Universidad Intercontinental, respecto de la pastoral para describir los sistemas interpretativos desarrollados para ejecutar la normativa de la religión (iglesia católica) y mantener la distancia adecuada entre ortodoxia y ortopráxis.

Principia el escrito dando cuenta de la relación dinámica existente entre espiritualidad, religión y religiosidad popular. Señala que la dinámica está determinada por una *normativa* que rige la expresión pública de la espiritualidad de los fieles, la cual define los criterios para demarcar lo socialmente aceptable de las formas que no lo son para expresar el aspecto subjetivo (la espiritualidad) dentro de un grupo social desde dos dimensiones: la *ortodoxia* —recta doctrina— y la *ortopraxis* —recta práctica—.

El autor manifiesta su preocupación sobre el papel que debe desempeñar el ministro de culto o sacerdote en la trasmisión de la ortodoxia; de ahí, la necesidad de ampliar la función educativa a la formación de profesionales especializa-

dos en las áreas del conocimiento que, como expertos, propiciarán metodologías adecuadas para que la función educativa sea más eficaz y eficiente en la transmisión de la ortodoxia, favoreciendo cada vez una mejor ortopráxis.

Enfatiza que es la Iglesia Católica en México la mayor institucionalización de las expresiones de espiritualidad y, a la par, la que contiene un sinfín de muestras de religiosidad popular gracias a la diversidad de grupos étnicos, sociales y culturales que se han apropiado de los contenidos de la ortodoxia católica. Así, es la Iglesia Católica en México la que ejecuta tanto la función legal, como educativa para mantener su ortopraxis por medio de instituciones universitarias donde se forma a los especialistas y profesionales que resguardan y reproducen su ortodoxia.

Alejandro manifiesta la necesidad de dotar a los estudiantes de teología con mejores herramientas teóricas que les permitan apreciar de mejor manera las manifestaciones culturales. De ahí el énfasis en la teoría de las representaciones sociales, en tanto que ésta refiere al universo simbólico formado a partir del conocimiento adquirido en interacción con otros individuos reconocidos como especialistas, pero filtrado por las propias condiciones del sujeto. Con esta teoría, se pretende lograr la apropiación del conocimiento teórico enseñado en las aulas y vertido en el conocimiento práctico o sentido común que se utilizará para juzgar a las prácticas de la religiosidad popular.

Finalmente, Alejandro concluye el trabajo refiriendo que el estudio permitió advertir el compromiso de los estudiantes, individuos dinámicos, que no comparten el clericalismo de la institución ni su burocracia, pues conciben el sacerdocio ministerial como netamente misionero y, por tal motivo, abierto al encuentro con aquellos que "no conocen a Cristo" y así compartir lo que dota de sentido último a sus vidas.

La obra concluye con el trabajo de Pedro Lira Vidal, "Religiosidad popular frente al aislamiento social posmoderno". El contenido da cuenta de la experiencia y el sentir de los sacerdotes en las parroquias urbanas, lugares donde posiblemente se repitan las circunstancias enunciadas por quien escribe el trabajo, como la indiferencia, la marginación o el aislamiento social de la feligresía,

situaciones que se tornan más difíciles cuando los clérigos buscan tender puentes de comunicación.

Lira Vidal narra su experiencia pastoral en la parroquia de Santa María Magdalena Atolman, anteriormente el barrio Anáhuac, en la colonia Modelo Pensil, Alcaldía Miguel Hidalgo, en la Ciudad de México. Se trata de una parroquia que se caracteriza por la descomposición social en la mayoría de los hogares de sus feligreses, situación que impacta directamente en la asistencia a la misa dominical, la formación catequética o la celebración de los sacramentos. En este tenor, Lira Vidal hace una evaluación de la llamada *cultura posmoderna*, la cual, señala, ha generado situaciones sociales contrastantes: a la par de los grandes avances científicos y tecnológicos, se ha provocado la descomposición social, logrando que el hombre relegue a Dios de su vida, por lo que el reto a enfrentar por los clérigos es volver a llevar a Dios al hombre de hoy. Pero ¿cómo hacer que esto suceda si los creyentes de hoy día practican una religión en forma de coctel *religioso,* en la que predominan los gustos y conveniencias?

Aun con las situaciones en contra, Lara Vidal advierte en la religiosidad popular amplias posibilidades para que los fieles regresen a Dios, no sólo en las mayores celebraciones religiosas —la virgen de Guadalupe o los santos—; también, dice él, "las pienso en las comunidades de fieles que se reúnen en el barrio, en un tono festivo y familiar para dar culto y compartir su fe con otros hermanos, como una verdadera experiencia de inculturación del Evangelio".

De esta manera, Lira Vidal se suma a la propuesta de Silva, quien manifestó que, para que la práctica pastoral de los sacerdotes tenga mejores resultados, debe llevarse a cabo un proceso caracterizado por una actitud empática, donde se busque que el futuro creyente descubra, desde su propio ser y su propia circunstancia, la persona de Jesús y viva el evangelio de manera inculturada. Ayudar al receptor a que se encuentre personalmente con la voluntad viva de Dios, la acepte y deje que su vida sea conducida por el Espíritu de Dios. Así, teniendo presente el auxilio de la Pastoral urbana, Lira Vidal señala que la acción evangelizadora no consiste en transmitir un contenido, sino en la capacidad de discernir, comprender, interpretar y leer la revelación de Dios en la historia, en toda la acción

humana, en su devenir histórico. Un gran reto por realizar en tanto que existe una enorme ruptura entre el evangelio y la cultura, drama de nuestro tiempo.

Por ello, advierte Lira Vidal, es necesario atender la naturaleza del hombre como un ser libre y responsable, el cual reconoce la necesidad de integrarse y de colaborar con sus semejantes y que es capaz de comunión con ellos en el orden del conocimiento y del amor. Además, es importante resaltar que la vida comunitaria es una característica natural que distingue al hombre del resto de las criaturas terrenas.

En resumen, para Lara Vidal la ciudad actual ofrece al hombre muchas posibilidades de humanización para realizarse como ser personal, cultural, político, y poder desarrollar plenamente su vocación a la comunión en la convivencia social. Y es en el barrio, con sus celebraciones religiosas, donde puede haber un redescubrimiento de los valores no sólo religiosos, sino también familiares y de verdadera fraternidad. La Iglesia, por lo tanto, debe ser sencillamente la voz del otro para enaltecer la figura de Cristo y las verdades que ha traído para la humanidad.

No nos queda nada que decir, excepto agradecer a los colegas que generosamente aceptaron la invitación a entregar sus escritos a fin de conformar este volumen colectivo. Esperamos que las vías de interacción que se han abierto hasta ahora entre nosotros permanezcan francas y despejadas. De igual manera, celebramos la vinculación de nuestras instituciones, la Universidad Intercontinental y la Universidad Autónoma del Estado de México, formalizada mediante logros tangibles como éste, que se une a una larga lista de éxitos compartidos en el ámbito académico y que esperamos siga creciendo al cobijo de las relaciones académicas, docentes e investigativas formales, respetuosas y cordiales.

Magdalena Pacheco Régules,
Gerardo González Reyes y
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Religiosidad popular campesina: de lluvias, cerros y ofrendas

Alicia María Juárez Becerril
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

---

La religiosidad popular es un estudio interdisciplinario, religioso y sincrético que busca explicaciones integrales de los fenómenos sociales de las comunidades mesoamericanas. La historia nos provee del contexto necesario para facilitar la comprensión de los fenómenos sociales involucrados y, mediante la antropología, se hallan evidencias de las expresiones religiosas. Es así como la religiosidad popular abre el camino a la continuidad de cosmovisiones ancestrales que permiten reforzar los lazos identitarios de diversas comunidades frente al mundo moderno.

La religiosidad popular campesina en México constituye una manifestación de lo sagrado muy particular. Se adscribe perfectamente a los términos *religiosidad popular*, pues expresa actos concretos de fervor y devoción; pero también de reciprocidad y exigencia a las divinidades. En este sentido, se asume una religiosidad a partir de cómo la han suscrito y entendido los grupos indígenas y campesinos, producto del devenir histórico, la cosmovisión y la relación pendular con los grupos hegemónicos.

Para ser más claros, la religiosidad popular campesina contiene rasgos sincréticos o de reelaboración simbólica. Perfectamente coexisten la Sirena junto con San Juan en un mismo espacio y tiempo; don Goyo Popocatépetl y doña Rosita Iztaccíhuatl pueden ser visitados el día o en vísperas de la Santa Cruz, y los días de Todos los Santos estar vinculados a la celebración de la cosecha. Dichos ejemplos trascienden en sus expresiones más significativas, como las ofrendas, los rituales, las peregrinaciones, los rezos, entre otros aspectos que dependen de una lógica local.

Tales pervivencias culturales se han mantenido por varios factores; desde la identidad y apego al territorio, hasta la similitud con los pares y la diferencia con el otro; por lo que se puede hablar de una pluralidad de manifestaciones religiosas que, desde la particularidad indígena y campesina mexicana, se concreta en festividades y ritualidades, muchas de ellas insertas en el paisaje o en la geografía sagrada.

La religiosidad popular campesina, entonces, puede componerse de varios factores que se relacionan entre sí, y hay que entenderlos bajo esa complejidad. Respecto de las teorías sociales relacionadas con los fenómenos religiosos elaboradas desde la academia, en especial aquellas que evidencian la vida ritual de las comunidades, su carácter principal se enfatiza en el proceso dialéctico, el cual se constituye mediante la relación directa con los fenómenos estudiados y con la constante revisión de los planteamientos y fundamentos que la sustentan. Bajo estas propuestas, como se ha señalado, trascienden en temas relacionados con las conformaciones nacionales, las identidades en construcción y la producción de ideologías.

El enfoque

Para el estudio de la religiosidad campesina, es necesario partir del hecho de que un objeto de estudio puede ser definido por diferentes disciplinas; en este sentido, se busca una explicación integradora del fenómeno a estudiar. Esta explicación parte de un *enfoque holístico*,[1] donde el objeto de estudio será abordado a partir de la unión de varias disciplinas que se complementen de manera coherente. A partir de esta articulación interdisciplinaria, la investigación se puede explicar, y al mismo tiempo constituir una forma de entender los procesos sociales.

Es necesario señalar que el *enfoque interdisciplinario* está sujeto a un marco histórico concreto; es decir, a un tiempo y espacio definidos, en los cuales el objeto de análisis puede concretarse conceptualmente.[2] Así, resulta también un *enfoque comparativo*,[3] en el que igualmente se comparan sistemáticamente diferentes ejemplos con el fin de elaborar una interpretación. Al respecto, Broda señala que

---

1 *Cfr*. Johanna Broda, "Historia y antropología", en Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pp. 177-199; J. Broda, "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", *Diario de Campo,* núm. 93, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2007, pp. 68-77.

2 *Idem*.

3 J. Broda, "Historia comparada de las culturas indígenas de América", en Alicia Mayer (coord.), *El historiador frente a la Historia. Historia e historiografía comparadas,* México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 75-100.

"la comparación es el proceso por el cual identificamos las características comunes que mantienen las unidades estudiadas. Ello implica el método inductivo: estudiar conjuntamente los diversos ejemplos a fin de establecer lo que ellos tienen en común. Sin embargo, es más que eso, ya que la finalidad es establecer un estudio comparado de las sociedades y sus expresiones culturales".[4]

Mediante la comparación etnográfica de los diversos elementos que componen la religiosidad popular campesina, encontraremos variantes locales y regionales, así como similitudes respecto de, por ejemplo, los rituales de petición de lluvia, culto a los cerros y la colocación de ofrendas. La sistematización nos permite definir, comparar y catalogar algunos datos relacionados con el tema y, de esta manera, aprovechar la información que ofrece una perspectiva general y amplia de las diversas manifestaciones de la religiosidad, especialmente en el Altiplano Central de México. Por lo tanto, para realizar un estudio comparativo, se debe partir de una perspectiva interdisciplinaria a fin de explicar de manera integral los fenómenos sociales.

La religiosidad campesina puede ser definida por diferentes disciplinas, pues se busca una explicación integradora del fenómeno a estudiar

Aplicar un enfoque interdisciplinario plantea cambios en la manera de abordar las disciplinas, puesto que sus divisiones son menos rígidas. Se trata de una reconceptualización de teorías en su sentido más amplio, lo que da una perspectiva que permite analizar la interpretación en varias ramas del conocimiento.

Aunque se corre el riesgo de ser un trabajo globalizador, bajo una crítica de significación de fenómenos, no hay que perder de vista que toda investigación es parcial y que siempre se trata de aproximaciones. Así, pues, estamos conscientes de que, con este enfoque, se tiene sólo una aproximación a la realidad.

En este sentido, para ofrecer una visión de conjunto de dicha religiosidad popular campesina, se tomará en cuenta la relación dinámica y dialéctica de la historia y la antropología, disciplinas que nos permiten estudiar los procesos de

[4] *Ibidem*, pp. 75-76.

transformación de las comunidades mesoamericanas, desde la ruptura histórica de la Conquista, hasta la actualidad.[5]

Estas disciplinas, con el enfoque definido permiten dar una explicación integradora y coherente en cuanto al uso y entendimiento de la naturaleza por parte de las comunidades mesoamericanas a lo largo del tiempo. No se parte del estudio de los mitos, sino, ante todo, se investiga el fenómeno religioso como un sistema de acción social. De igual forma, se considera la historia de los pueblos dominados, marginados, de los pueblos "sin escritura", que también son parte de los procesos sociales. Si las prácticas religiosas se estudian en su contexto histórico concreto, pueden establecerse comparaciones que dan sugerencias para interpretarlas, siempre que sean contextos definidos, y con la conciencia de que no se trata de lo mismo.

La religiosidad popular supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia; tales variantes se refieren sólo a cómo los pueblos entienden y practican la religión oficial

En los rituales de petición de lluvia, se parte de que *la naturaleza es real.* Por ello, no nos apoyamos en postulados que parten de un mundo subjetivo e idealista, donde la realidad —incluida la naturaleza— es una construcción subjetiva. Los cerros, los vientos, la lluvia, las plantas, entre otros, existen, "siendo percibidos e interpretados de diferentes maneras por las culturas, pero las representaciones no tienen primacía sobre el mundo real".[6]

Sincretismo y religiosidad popular

El término *religiosidad popular* ha sido empleado desde distintos puntos de vista, así como desde diferentes posiciones teóricas. Bajo el enfoque contextual definido del que parte este texto, la religiosidad popular "supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia, si bien tales variantes se refieren únicamente a cómo

[5] *Cfr.* J. Broda, "Historia y antropología"; de ella misma, "Ritualidad y cosmovisión…"

[6] J. Broda, "Ritualidad y cosmovisión…", p. 70.

los pueblos entienden y practican la religión oficial".[7] Se trata de una compleja articulación de fenómenos, que insiste en la autonomía frente a la institución eclesiástica, por lo que emerge y se desarrolla en relación dialéctica con la religión y cultura hegemónica.[8]

La religiosidad popular apunta a un proceso social interno de la comunidad indígena campesina, más que a una fe dogmática institucionalizada

En ese sentido, para entender el término *religiosidad popular* también se combina el análisis histórico del pasado prehispánico con el de las culturas indígenas campesinas actuales, que, de alguna manera, han mantenido sus rasgos propios y característicos que las conforman. De acuerdo con Báez-Jorge, "las investigaciones en torno a la religiosidad popular en las comunidades indias de México no deben perder de vista el dilatado espacio del cuerpo social que abarcan sus manifestaciones, en particular sus imbricaciones económicas y políticas, que inciden —finalmente— en aspectos relacionados con la identidad y la continuidad étnica, radicalmente analíticos para comprender sus dinámicas socioculturales".[9]

Para Gilberto Giménez,[10] la religiosidad popular apunta a un proceso social interno de la comunidad indígena campesina, más que a una fe dogmática institucionalizada. Por lo tanto, el fenómeno social debe ser captado desde las vivencias históricas y necesidades particulares del pueblo que las suscita. En este sentido, se considera necesario entender la noción y el complejo proceso de la religiosidad popular desde la posición del *otro,* como bien señala Gómez Arzapalo; es decir, desde la lógica interna de las comunidades indígenas: "Nos alejamos entonces de toda concepción de religiosidad popular que no explique el proceso desde la lógica interna de la comunidad que la vive, y que, por el contrario, erró-

---

7 Félix Báez-Jorge, *La parentela de María*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1994.
8 F. Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos,* Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.
9 *Ibidem*, p. 24.
10 Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac,* México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

nea y soberbiamente trate de explicarla como escisión de una ortodoxia oficial, y en este sentido, algo indeseable que debe ser corregido".[11]

De tal forma que, tomando en cuenta los aspectos de *cosmovisión* y *ritualidad* de las poblaciones mesoamericanas respecto del uso particular que las comunidades hacen de la naturaleza, la *religiosidad popular* permite poner un marco referencial al fenómeno social que ocurre. Se trata de una expresión cultural original que ha respondido a las necesidades sociales de las comunidades que la viven, que responde a todo un proceso histórico que tuvo un punto de partida concreto en las culturas prehispánicas y que, posteriormente, se fusionó en el periodo colonial con otra religión, con lo cual se perfiló una selección de lo propio y lo ajeno desde el interior de las comunidades.[12]

Al continuar haciendo rituales de petición de lluvia en los espacios naturales, colocar ofrendas al agua y a la tierra, así como a las entidades sagradas que los rigen, mediante la utilización de múltiples objetos sincretizados, se convierte en una situación comprensible, puesto que lo único que posee el campesino son sus tierras y lo que ellas producen. A ellas les da un valor inigualable, debido a que son, en la mayoría de los casos, su único sostén económico y su único patrimonio. Asimismo, la comunidad agraria es la unidad social y económica fundamental que reúne a la población y la que permite su reproducción en términos sociales.

Como se ha señalado, la *religión popular* emana de un proceso social histórico, y en ella se encuentra la lógica de su expresión histórico-cultural, elemento de una identidad que los contrasta con las demás identidades nacionales. "La religiosidad popular, como proceso social históricamente determinado, involucra elementos identitarios que crean una referencia común al interior de la comunidad, lo cual permite la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo".[13]

---

11 Ramiro Gómez Arzapalo, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular,* tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2004, p. 30.

12 *Cfr*. G. Giménez, *op. cit.*; F. Báez-Jorge, *Entre los naguales…*; R. Gómez Arzapalo, "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en J. Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009.

13 R. Gómez Arzapalo, *Mayordomos…*, p. 141.

En su compleja constitución, la *religión popular* aboca elementos de la religión oficial, los cuales son seleccionados por los habitantes de una comunidad determinada que, con base en su propia experiencia y necesidades históricamente concretas, corresponden a su realidad económica, política y de organización social.[14] Por lo tanto, la *religiosidad popular* aborda y toma en cuenta los aspectos que las comunidades locales han desarrollado de forma creativa, donde plasman nuevas prácticas "que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista".[15]

Al respecto, se pone cierta atención a las actividades concernientes a los especialistas rituales, puesto que podemos ver que, si bien los llamados graniceros o tiemperos se distancian de las prácticas de la iglesia católica, usan y se apropian de santos, objetos católicos, así como de oraciones, integrándolos a su cosmovisión.[16] Esto lo ponen en práctica en las distintas ceremonias que se llevan a cabo, especialmente en las peticiones de lluvias. Mediante la interpretación propia que los especialistas rituales, junto con las diferentes comunidades mesoamericanas, le han dado a lo largo de la historia —entiéndase una *religiosidad popular* en constante transformación—, los santos, las oraciones y los objetos católicos adquieren otras dimensiones que se sustentan en su forma de ver la vida. En este sentido, la religiosidad popular "enfatiza, sobre todo, los aspectos devocionales y protectores de la religión",[17] como son los rituales de peticiones de lluvia que ellos dirigen, "estableciendo características propias que a veces se encuentran en abierta oposición con la iglesia oficial".[18]

Los llamados graniceros se apropian de santos, objetos católicos y oraciones, integrándolos a su cosmovisión

[14] *Idem*.
[15] J. Broda, "Ritualidad y cosmovisión…", p. 73.
[16] *Cfr*. Alicia María Juárez Becerril, "Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales", en R. Gómez Arzapalo y A. Juárez (coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, Artificio Editores, México, 2014, pp. 69-89.
[17] J. Broda, "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas…", pp. 7-20.
[18] J. Broda, *ibidem*; F. Báez-Jorge, *Entre los naguales*…; R. Gómez Arzapalo, "Utilidad teórica…".

El *sincretismo,* por su parte, es un concepto fundamental para entender por qué después de la Conquista hasta la actualidad, se siguen haciendo prácticas rituales de origen prehispánico mesoamericano. Sin embargo, Johanna Broda señala, acertadamente, que "hay que insistir al mismo tiempo que al estudiar los procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas después de la Conquista no existe la supervivencia intacta de arcaísmos en lo que se refiere a creencias y costumbres prehispánicas".[19]

El hecho de que múltiples rasgos de las comunidades de tradición mesoamericana continúen vigentes en sus rituales, ofrendas, advocaciones de los santos, costumbres y tradiciones, así como en su forma de ver la vida, implica una transmisión o recreación de generación a generación a partir de la Conquista.[20]

"El sincretismo religioso que surge a partir del siglo XVI retoma ciertas formas del culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal"

Se toma en cuenta, entonces, la definición de sincretismo de la autora señalada, entendida como "la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza —sobre todo en un contexto multiétnico—".[21] En este sentido, se parte de un sincretismo entre la cosmovisión de los antiguos mexicanos y el catolicismo español, que se encuentra en una reelaboración constante: "El sincretismo religioso que surge a partir del siglo XVI retoma ciertas formas del culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal. Entre ellas, el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza (en torno a los ciclos de cultivo del maíz y otras plantas cultivadas, el clima, las estaciones, la lluvia, el viento, las cuevas, etc.)".[22]

---

[19] J. Broda, "Ritualidad y cosmovisión…", p. 73.

[20] *Cfr. idem.*

[21] *Idem.*

[22] J. Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica", en J. Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía*

Con la llegada de los españoles, en 1521, y con una ideología muy diferente de la que se vivía en el México antiguo, la costumbre del culto a la naturaleza y a los dioses personificados en ella se vio alterada, mas no erradicada totalmente. Por un lado, se admite que la costumbre de los indios por adoptar deidades ajenas fue el motivo por el cual se inclinaron tan "fácilmente" a recibir por dios a Cristo. Sin embargo, los conquistadores españoles no podían admitir que la adopción de la deidad cristiana permaneciera en un plano de igualdad con las antiguas deidades mesoamericanas; pues, como lo señala,[23] para los indígenas, adoptar una deidad, más que significar un problema teológico, significaba ampliar el espectro de sus deidades y añadir nuevas fuerzas y poderes a los ya existentes en el ejercicio de sus rituales mágico-religiosos. En el mismo sentido, Báez -Jorge afirma lo siguiente:

> Los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal: en tal dimensión, son parte sustantiva de las cosmovisiones. De tal manera como se ha visto, el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros se refieren directamente asociados al culto a los santos, y se incorporan a las hagiografías locales. Con su arcaica configuración numinosa, definen los perfiles singulares de estas devociones populares, cohesionadas y dinamizadas al margen del canon eclesiástico; y es precisamente al antiguo sustrato cultural mesoamericano a donde deben acudirse para explicar, de manera complementaria, esa riquísima veta del imaginario colectivo en la que los héroes culturales, ancestro y deidades locales se asocian [o confunden] de manera selectiva, con los santos, en la infinita dimensión del tiempo mítico.[24]

---

y Etnoastronomía, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 19; J. Broda, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 61-82.

[23] Julio Glockner, "La cruz en el ombligo", *Crítica, Revista Cultural de la UAP,* núm. 50, Nueva Época, 1993, pp. 61-65.

[24] F. Báez-Jorge, *Entre los naguales…*, p. 155.

La coerción tanto física como mental de los españoles para evangelizar a los indígenas, e infundirles la idea de la existencia en un solo dios condujo a la transformación de casi todas las expresiones físicas e ideológicas de los indígenas.

> Al destruirse el cuerpo sacerdotal de la religión mesoamericana precolombina, al desmantelarse su organización ceremonial y reprimirse sus manifestaciones canónicas, los cultos populares emergieron como alternativa a la catequesis cristiana, o bien como mediadores simbólicos que en algunos contextos terminaron sincretizándose con las imágenes católicas. En el primer paso operaron como claves de la resistencia ideológica, mientras que en el segundo funcionaron como materias primas de una nueva superestructura, construida a partir de la religión prehispánica y el cristianismo colonial, pero distinta de ambas matrices.[25]

Como se ha señalado, la cristianización entre las comunidades indígenas de México se tradujo en una amplia variedad de concepciones cosmogónicas y cultos mágico-religiosos. De acuerdo con Broda, en la Colonia tuvo lugar una *reinterpretación simbólica*, así como la configuración de nuevas tradiciones populares que conservaron elementos antiguos, fusionados con la religión católica impuesta por los españoles.[26] De acuerdo con Félix Báez-Jorge, la Colonia es "conceptuada a partir de la dialéctica de la colonización con sus secuelas de asimetría social, reinterpretación simbólica y resistencia a la religión oficial, oposición entre la tradición y la modernidad".[27]

En ese sentido, en lo que se refiere a creencias y costumbres de raíces prehispánicas mesoamericanas, es necesario tomar en cuenta el fenómeno del sincre-

25 F. Báez-Jorge y Arturo Gómez, "Tlacatecolotl, Señor del bien y del mal (la dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)", en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, pp. 391-392.
26 J. Broda, "¿Culto al maíz o a los santos?", p. 63.
27 F. Báez-Jorge, *Entre los naguales*, p. 65.

tismo, donde la conciencia étnica y las condicionantes históricas interactúan de manera dialéctica.[28]

Tanto para los términos *sincretismo* y *religiosidad popular*, una categoría fundamental es la de *poder*, ya que la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales acontece, por lo general, en un contexto de dominio.[29] Al respecto, Noemí Quezada señala que "la religiosidad popular se define a partir de la religión oficial como perteneciente a grupos populares, subalternos o marginados, en una relación de clase, poder y dominación que abarca desde la época prehispánica con sociedades normadas por la religión, hasta el siglo xx con los procesos de globalización".[30]

En el marco con los procesos hegemónicos del poder, se encuentra también la *ideología*. Ésta "constituye el producto histórico de las sociedades complejas en las que ha surgido una diferenciación interna entre los gobernantes y el pueblo, sociedades que han creado formas estatales de gobierno e instituciones que propagan la versión oficial de la ideología y la cosmovisión".[31]

El concepto implica legitimar y justificar el orden establecido. "Implica distinguir entre la 'realidad social objetiva' y la 'explicación' que una sociedad concreta da de esa realidad".[32] De tal forma que la construcción de las ideologías parte de los parámetros históricos y culturales de grupos sociales concretos, generalmente opuestos. Por ello, la religiosidad popular se maneja dialécticamente. Se trata de un péndulo que oscila entre la religión oficial y la interpretación que el pueblo da a dicha versión oficial.

La construcción de las ideologías parte de los parámetros históricos y culturales de grupos sociales concretos, generalmente opuestos

[28] *Ibidem*, p. 248.

[29] *Cfr*. J. Broda, "Ritualidad y cosmovisión…"; J. Broda, "Religiosidad popular y cosmovisiones…"

[30] Noemí Quezada, "Introducción", en N. Quezada (ed.), *Religiosidad Popular México-Cuba*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004, p. 9.

[31] J. Broda, "Ritualidad y cosmovisión…", p. 71.

[32] J. Broda, "Cosmovisión y observación…", p. 462.

Junto con la noción de poder, que implica un contexto de dominio, no debe olvidarse el contexto de la globalización, que incide igualmente en los grupos populares y subalternos. Sin embargo, las comunidades aún "siguen reproduciéndose culturalmente y, en estos procesos, la vida ceremonial juega un papel fundamental para cohesionar a los miembros del grupo y fortalecer la identidad étnica".[33] Si bien es cierto que la globalización tiende a producir diásporas culturales donde, por un lado, tenemos una fuerte tendencia hacia la homogeneización —de modas y hábitos, por ejemplo—, por el otro también produce, como movimiento de resistencia, la intensificación de la diversidad, la recuperación de las tradiciones que se habían perdido o debilitado y el renacimiento de las identidades locales.

No extraña que a las sociedades capitalistas les sorprendan las actividades que los especialistas meteorológicos realizan hoy en día

En este sentido, en el caso de los graniceros y tiemperos, no es de extrañar que a las sociedades capitalistas, occidentalizadas, tecnócratas —es decir, "modernas"— les sorprendan las actividades que los especialistas meteorológicos, junto con las comunidades campesinas, realizan hoy en día. Son prácticas de ascendencia indígena llevadas a cabo en los albores del siglo xxi y, a pesar de las estructuras histórico-sociales que las comunidades han vivido a lo largo del tiempo, estos actores han sabido conservar y resignificar sus conocimientos acerca de la naturaleza.

Se ha hecho evidente de que cada vez hay menos tradiciones que puedan mantenerse autónomas y totalmente ajenas al desarrollo de la modernidad. Estas tradiciones, a su vez, no pueden concebirse más como un proceso de sustitución de tradiciones, sino, más bien, de reorganización y resignificación de los acontecimientos históricos de larga duración, para lo cual es fundamental partir del enfoque planteado.

33 J. Broda, *"Ritualidad y cosmovisión…"*, p. 76.

Cada vez hay menos tradiciones que pueden mantenerse autónomas y totalmente ajenas al desarrollo de la modernidad

Lluvias, cerros y ofrendas

Nos debe quedar claro que dicha religiosidad popular campesina no constituye rezagos del pasado prehispánico indígena, ni transformaciones católicas producto del devenir histórico. Las prácticas religiosas populares por parte de las comunidades implican juegos de poder siempre en conflicto, negociación y reajuste. En este sentido, hay que tomar en cuenta siempre los dos contextos pendulares en los que se mueve la religiosidad campesina; por un lado, la interacción con el marco canónico y, por el otro, que al mismo tiempo abarca los complejos etnoculturales que sustentan los acomodamientos o resistencias de las comunidades mediante la apropiación simbólica, el abandono de los territorios sagrados, la persecución a los cultos comunitarios, entre otros.

La actividad primigenia de las labores agrícolas constituye una característica fundamental. La vinculación del culto campesino con el ciclo agrícola resulta de vital importancia, ya que la caída de las primeras aguas es la condición para poder sembrar; por ello, las lluvias necesarias para la agricultura se esperan con ansiedad. De esta manera, para las comunidades indígenas —tanto de la época prehispánica, como de la actualidad—, el maíz, junto con otras semillas, como chile, frijol y calabaza, continúan siendo el sustento básico y, por tal motivo, hay que hacer las actividades prácticas y religiosas, a fin de tener incidencia en la conformación de una semilla próspera.

Así, la relación con el paisaje, el papel de especialistas rituales y el apoyo de las entidades sagradas —estas últimas, en reciprocidad por las ofrendas— acarrearán las nubes de agua suficiente para las cosechas y protegerán a las comunidades contra las tempestades y el granizo, y se convierten en parte del complejo de la religiosidad indígena. Puesto que en las entidades sagradas coexisten *los dueños,*

los señores, los aires y demás entidades divinas,[34] también se vinculan los santos y otros elementos católicos, característica propia de los fenómenos sincréticos que elaboran los diversos grupos sociales.

En dicha religiosidad, los santos interactúan a la par con las divinidades de la naturaleza; los santos han sustituido, en gran parte, a las antiguas deidades de las comunidades mesoamericanas, presentándose hoy día bajo concepciones católicas. Al respecto, dentro del análisis social se toman en cuenta las estrategias desarrolladas por las comunidades para fusionar los elementos de la cosmovisión mesoamericana con la imagen de los santos, donde se hicieron presentes significados culturales diferentes; es decir, una reinterpretación acorde con necesidades concretas.

Otra característica de la religiosidad campesina mexicana es el paisaje. Las comunidades hacen uso del espacio natural: cerros, volcanes, ojos de agua, manantiales, cuevas y abrigos rocosos, los cuales tienen una significación, especialmente por su apropiación, reflejada en rituales. Las fechas más importantes para estos ritos agrícolas, dirigidos por los especialistas rituales, son el día de la Santa Cruz (3 de mayo), cuando "se abre el temporal", y el Día de Muertos (2 de noviembre), cuando ese ciclo se cierra; sin olvidar el 2 de febrero y el 15 de mayo, que también forman parte del ciclo agrícola.

Los santos han sustituido, en gran parte, a las antiguas deidades de las comunidades mesoamericanas

Una particularidad es que a los cerros y volcanes se les personifica y se les ve como personas que deambulan por los poblados. La noción de humanización conlleva a adjudicarles los sentimientos y las actitudes de cualquier persona claramente diferenciada en cuanto a su género. Su presencia en los sueños de

[34] *Cfr.* A. M. Juárez Becerril, "De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas", en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos: imágenes de santos en contextos culturales de ascendencia indígena*, México, Artificio Editores, 2013.

los especialistas rituales les permite entablar una relación directa con ellos para dar a conocer sus deseos y saber lo que necesitan en las ofrendas. De esta forma, los cerros y volcanes no sólo constituyen el espacio físico donde se llevan a cabo los rituales, sino que contienen un simbolismo cargado de referentes culturales concretizado en un espacio. Representan puntos geográficos, símbolos emblemáticos, dadores de lluvias y también guardianes del sustento alimenticio. En este sentido, las grandes montañas han sido investidas de tal cantidad de características y atribuciones que, para entender su representación y significado, es necesario conocer las versiones que se han construido acerca de ellas.

A los cerros y volcanes se les personifica y se les ve como personas que deambulan por los poblados

Mención especial merecen los rituales y los actores que los llevan a cabo. En ellos recae la responsabilidad, así como una serie de obligaciones, en aras de que antes, durante y después de los rituales llevados a cabo en los distintos lugares de la naturaleza, salga todo correctamente. De esta manera, la compra de los objetos para el ritual, los preparativos en torno a la celebración, la colocación de las ofrendas, el conocimiento preciso de los lugares de culto, las oraciones y rezos pronunciados, la comida de todos los asistentes, por señalar algunos aspectos, implican la dirección y participación del especialista ritual.

Asimismo, las ofrendas conforman un aspecto central de la vida ritual en las comunidades campesinas de tradición mesoamericana. Es necesario tomar en cuenta quién las coloca, hacia quién van dirigidas, conocer el sentido de cada uno de los objetos que las integran y tomar en cuenta el lugar donde son depositadas y, finalmente, poner atención al discurso (las oraciones) que se expresa antes, durante y después de colocarlas. Este último aspecto es fundamental, ya que su contenido incluye plegarias católicas, como el *Padre Nuestro* y el *Ave María*, así como frases en la lengua nativa. Los discursos emanan de la cosmovisión de la comunidad en tanto la expresión de sus necesidades inmediatas y su vinculación con las entidades sagradas, en un espacio y tiempo concretos. En la retórica

de dichas oraciones se hacen presentes las entidades divinas representadas por los aires, los muertos, los santos, los señores, los dueños o don Gregorio Popocatépetl, por mencionar algunos, en concordancia con la petición y el agradecimiento de la lluvia y el maíz.

Las ofrendas constituyen un espacio donde los individuos, desde tiempos inmemorables, han ofrecido a ciertas deidades algún sacrificio u obsequio con la finalidad de pedir o agradecer un acontecimiento vital en su existencia. En este sentido, partimos del término *ofrenda,* que Johanna Broda define como el "acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos, los cuales además de su significado material, tienen una connotación simbólica en relación con los seres sobrenaturales. Una ofrenda persigue un propósito; es decir, pretende obtener un beneficio simbólico o material de estos seres sobrenaturales".[35]

También se ha argumentado que la ofrenda, lejos de ser un acto de sometimiento o agradecimiento —que esto lo es sólo a nivel de la liturgia católica—, implica una reciprocidad, una "deuda pagada",[36] interviniendo en el funcionamiento del cosmos. En este sentido, Catharine Good argumenta que la actividad ritual muestra la correlación existente entre los seres humanos y la tierra, puesto que los hombres, al dedicarse a la agricultura, reciben del maíz, de las plantas y la lluvia, el alimento que asegura su sobrevivencia, con lo cual incurren en una deuda perpetua que se paga cada año con la colocación de las ofrendas: "La tierra es como un ser vivo que nutre, pero que también come, da sustento a la comunidad humana, pero a la vez necesita alimentación".[37] De esta manera, las ofrendas cumplen con la obligación de alimentar a la tierra —mediante las comidas rituales, los obsequios materiales o los sacrificios de animales— y, al mismo tiempo, a la tierra se le está devolviendo el sustento y se asegura su fertilidad.

---

[35] J. Broda, "Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena", en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola, estudios interdisciplinarios y regionales,* Puebla, Benemérita Universidad de Puebla, 2009, pp. 47.

[36] *Cfr.* J. Broda, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", en *Revista Española de Antropología Americana,* vol. 6, Madrid, 1971, pp. 245-327.

[37] Catharine Good, "Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en J. Broda y C. Good (coord.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 169.

Como se ha señalado, para estudiar las ofrendas en la etnografía actual es necesario tener una visión de conjunto; es decir, tomar en cuenta cada uno de los aspectos que constituyen su conformación: *1)* las personas que las colocan (los especialistas rituales); *2)* hacia qué entidades sagradas van dirigidas; *3)* descripción y sentido de cada uno de los objetos que la integran; *4)* los lugares donde son depositadas, y *5)* el discurso (las oraciones) que se expresan antes, durante y después de colocarlas. Esto significa que es necesario considerar el contexto integral del ritual, el cual remite a las actividades sociales de la comunidad.

"La tierra es como un ser vivo que nutre, pero que también come, da sustento a la comunidad humana, pero a la vez necesita alimentación"

Al contemplar todos estos elementos que giran en torno a la religiosidad popular campesina mexicana, se entiende su complejidad, sus diferentes modalidades, así como el factor que constituye el sincretismo y reelaboración después de la Conquista. No es fortuito que los cultos agrícolas relacionados con el culto a la lluvia y los cerros se hayan sincretizado con el culto a los santos y la cruz mediante un proceso de larga duración, como ya se señaló líneas arriba.

Por otro lado, para entender ampliamente la religiosidad popular campesina mexicana, es fundamental el trabajo de campo.[38] Con base en la interpretación

[38] Como parte del estudio histórico y antropológico, consideramos necesario señalar a la *etnografía*, específicamente, el *trabajo de campo*, periodo en que recopilamos los datos etnográficos para después describir, explicar e interpretar los fenómenos sociales actuales de un acontecimiento preciso. Hacer trabajo de campo con la perspectiva histórico-antropológica implica no sólo la reconstrucción de los hechos sociales, sino también de las relaciones entre los participantes y los demás ámbitos de la vida social: economía, política, religión, organización social, parentesco, entre otros; de ahí la importancia de la interdisciplinariedad. Es necesario partir desde lo material y lo concreto, donde se ubican los datos etnográficos. Por ello, cuando salimos al trabajo de campo, nuestro primer acercamiento observacional se convierte en fractales infinitos de una estructura coherente. La riqueza visual queda corta ante la sensibilidad que producen todas aquellas manifestaciones populares emanadas de una religiosidad popular campesina, que, parcialmente alejadas de una noción de religión occidental, arrojan otra forma de ver el mundo, otra concepción de lo sagrado.

del material etnográfico podemos ver que las fechas como el 2 y el 3 de mayo, la festividad de la Santa Cruz, demuestran la sobrevivencia de la importante conexión entre los ritos de la siembra, la lluvia y los cerros que estaban presentes en Mesoamérica. Dicha celebración no pertenece a la liturgia católica del todo; se trata de un simbolismo que parte de una fecha calendárica en los ritos prehispánicos, aunque muestra variantes locales tanto en los ritos, como en las creencias. Lo mismo sucede con el 2 de noviembre respecto de los ritos de la cosecha y agradecimiento.

Reflexiones finales

Si pudiéramos señalar los principales elementos que componen el estudio de la religiosidad popular campesina, tendríamos que poner énfasis en la investigación histórica a partir de la cosmovisión mesoamericana. Existe una serie de rasgos estructurales que le dan especificidad a su conformación; de esta forma, destacan ciertos aspectos que se han reelaborado a lo largo del tiempo. En este sentido, nos estamos abocando a la aplicación de una perspectiva histórica en el estudio de la etnografía mesoamericana, en la que, sin embargo, no se trata de una continuidad directa e interrumpida del pasado prehispánico, sino de un proceso de reelaboración constante, sustentado en raíces antiguas.

Es evidente que cada vez hay menos tradiciones autónomas y totalmente ajenas al desarrollo de la modernidad. Pero hay que estar atentos a la reorganización de los movimientos históricos de larga duración. La religiosidad popular campesina permite la continuidad de las cosmovisiones ancestrales y permite reforzar los lazos identitarios, tanto locales, como regionales, frente al mundo moderno. Con el paso del tiempo y un registro etnográfico puntual de nuestra parte, podremos evidenciar que los rituales han tenido transformaciones, producto del continuo proceso histórico, que van desde el cambio de algunos objetos de las ofrendas, hasta la incorporación de nuevas herramientas de trabajo, la devoción a diferentes santos, el anexo de otros lugares sagrados e incluso las voces de mando entre ellos y que, sin embargo, continúan reflejando una forma diferente de ver el mundo.

Bibliografía

Báez-Jorge, Félix, *La parentela de María*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1994.

———, *Entre los naguales y los santos,* Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez, "Tlacatecolotl, Señor del bien y del mal (la dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)", en Johanna Broda y F. Báez Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, pp. 391-452.

Broda, Johanna, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", en *Revista Española de Antropología Americana,* vol. 6, Madrid, 1971, pp. 245-327.

———, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica", en J. Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp. 461-500.

———, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 61- 82.

———, "Historia y Antropología", en Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pp. 177-199.

———, "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", en *Diario de Campo,* núm. 93, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2007, pp. 68-77.

———, "Historia comparada de las culturas indígenas de América", en Alicia Mayer (coord.), *El historiador frente a la Historia. Historia e historiografía comparadas,* México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 75-100.

———, "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", en J. Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009, pp. 7-20.

———, "Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena", en J. Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola, estudios interdisciplinarios y regionales,* Puebla, Benemérita Universidad de Puebla, 2009, pp. 45-66.

Giménez, Gilberto, *Cultura popular y Religión en el Anáhuac,* México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

Glockner, Julio, "La Cruz en el Ombligo", en *Crítica, Revista Cultural de la UAP,* núm. 50, Nueva Época, 1993, pp. 61 – 65.

Gómez Arzapalo, Ramiro, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular.* Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2004, p. 30.

———, "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en J. Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009, pp. 21-35.

Good, Catharine, "Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en J. Broda y C. Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 153-176.

Juárez Becerril Alicia María, "De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas", en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos: imágenes de santos en contextos culturales de ascendencia indígena*, México, Artificio Editores, 2013, pp. 127-155.

——— "Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales", en R. A. Gómez Arzapalo y A. Juárez (coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, 2014, pp. 69-89.

Quezada, Noemí, "Introducción", en Noemí Quezada (ed.), *Religiosidad Popular México-Cuba*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 9-22.

Parentescos sagrados: los santos y sus relaciones familiares en la religiosidad popular de ascendencia indígena en México

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Universidad Intercontinental

El artículo gira en torno a las interpretaciones heterodoxas del papel de los santos, la Virgen o Cristo entre los pueblos campesinos de origen indígena. El papel protagónico de estos grupos se percibe como uno de los procesos de reformulación y reconfiguración simbólica de los santos. El objetivo principal es confirmar la permanencia de una cosmovisión en la religiosidad indígena que reproduce ciertas prácticas rituales para afirmar su identidad social en el contexto contemporáneo.

En tiempos contemporáneos, dentro de las prácticas religiosas populares en pueblos campesinos de origen indígena, destaca la complicada organización social que gira en torno a los santos, los cuales, como personajes divinos, están cargados de significados, roles y funciones específicas dentro de la vida del pueblo que los separa radicalmente de la concepción cristiana católica oficial, lo cual acerca su culto más al politeísmo que a lo prescrito por el monoteísmo.[1]

Poco importa si se trata de una cruz, un cristo, una virgen o un santo cualquiera, todos son los *santos* o *santitos*, como cariñosamente los nombran en los pueblos. No hay distinción nominal para referirse a Cristo, la Virgen, una Santísima Trinidad, un arcángel, San José, Santa Catarina o San Juan; a todos se les llama, genéricamente, *santos* o *santas*. En el caso de los personajes femeninos, a todos se les llama *vírgenes*.

Pareciera que la iconografía de las imágenes religiosas impuestas por los evangelizadores en contextos indígenas se hubiera leído desde otros parámetros culturales, dando lugar a una interpretación autóctona de ellas. Una interpretación que resultó más acorde a su propia visión del entorno, tanto natural, como divino, la sociedad humana y la organización social que los sustenta. Esto responde a una incorporación local que dichos pueblos han hecho de sus imágenes a su contexto

---

1 Johanna Broda, "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Centro Histórico de la Ciudad de México, 9 de agosto de 2007, p. 9.

cultural, resignificándolas, conservando una coherencia con su tradición religiosa ancestral, y conviviendo —en mayor o menor medida— con la religión oficial.

El problema que aquí se plantea incluye la pregunta acerca de cómo interpretaron los indígenas, desde su cosmovisión, las imágenes religiosas cristianas insertadas en su espacio. Es decir, desde su propia perspectiva interpretativa de lo divino y su relación con lo humano, ¿qué roles se asignaron a las imágenes dentro de la vida del pueblo?, ¿cómo eligieron, de entre todo el repertorio que trajeron los primeros evangelizadores europeos, a los santos más importantes desde el punto de vista indígena?, ¿qué jerarquía establecen entre ellos?, ¿qué relación tienen con las fuerzas de la naturaleza y otros seres numinosos de tradición mesoamericana, como los aires, la lluvia, el dueño del monte, entre otros?

Cristo, la Virgen, una Santísima Trinidad, un arcángel, San José, Santa Catarina o San Juan: a todos se les llama, genéricamente, santos o santas

Definitivamente, todas estas preguntas, y las que surjan sobre esta línea, no pueden entenderse como un dato aislado del contexto social. Lo que nos permite contestar dichas preguntas —en gran medida— es la observación por medio del ritual y, siguiendo a Broda, en el ritual se expresan visiblemente los contenidos abstractos de la cosmovisión;[2] es decir, lo que se concibe desde la cosmovisión se expresa materialmente en el ritual y el ritual es empíricamente observable. En este orden de ideas, el ritual implica la organización humana, la cual, en las comunidades rurales de origen indígena, se manifiesta como una complicada red de relaciones sociales, donde hay juegos de poder, tanto al interior como al exterior del pueblo; ahí se gesta una diferenciación entre lo propio y lo ajeno, una forma peculiar de administrar la economía y de interrelacionarse con los demás miembros de la comunidad. Todas estas características nos llevan a inferir una

[2] *Cfr.* J. Broda, "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* pp. 15-45, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 2001.

lógica interna en la organización social de estas comunidades, donde integran los fenómenos naturales, las figuras de los santos y las actividades humanas en un peculiar modo de vida. Desde su experiencia en Perú, Luis Millones expone lo siguiente:

> Las imágenes quedaban expuestas a los fieles en el templo de su localidad. A falta de la palabra explicativa del clero, a los pies de cada imagen fue naciendo otra historia, lejana a los martirios de los primeros tiempos de la cristiandad, o bien, conformando versiones paralelas a la vida de Cristo, pero que al entroncarse con las tradiciones locales [muchas de origen precolombino] terminaban por conformar lo que hoy ya está consagrado como parte de la historia del pueblo y de su patrono [...] Al carecer de la voz oficial de la Iglesia, o si ella ejerce violencia inaceptable sobre los patrones culturales del pueblo, éste recurre a su capacidad de "leer", de manera distinta, la expresión y parafernalia del santo, virgen o cristo expuestos en los altares. Por encima de la doctrina oficial, cada comunidad ha establecido un diálogo personal con su patrono. Sus rasgos, sus vestidos, sus atributos, fueron poco a poco reflejando las angustias y esperanzas de sus fieles, convirtiéndose en espejos culturales. En el diario entrecruzar de sus miradas, unos y otros terminaron por borrar las distancias de sus respectivas proveniencias.[3]

Entonces, consideramos que las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de origen indígena en México fueron reinterpretadas según la cosmovisión propia de los pueblos donde se implantaron; se alejaron considerablemente de la explicación piadosa del clero para ser adoptadas como entidades divinas cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades históricas concretas de los hombres que les rinden culto y se incorporaron con otras personalidades de carácter igualmente sagrado que definitivamente no provienen de la explicación cristiana, sino de una concepción mesoamericana. Dicha adaptación o reformulación de los santos no opera exclusivamente a nivel de un pueblo en

---

3 Luis Millones, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, Fundación El Monte, 1997, pp. 74-75.

particular, sino que es una constante en un conglomerado de numerosos pueblos que se engarzan en una región, auspiciando —en cierta medida— sus relaciones sociales en la figura de los santos y las amistades y parentescos que éstos tienen entre sí.

Como proyecto social, durante la Colonia, la Iglesia atacó de manera continua toda manifestación de religiosidad que no encuadrara con la propuesta oficial, con lo cual descontextualizó a las divinidades autóctonas de sus propios ámbitos operativos y sus funciones específicas en interacción con la naturaleza, la sociedad humana y los fenómenos atmosféricos. Se prohibieron "los demás dioses" nominal e iconográficamente; pero sus funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos fueron aspectos que, en muchos casos, pasaron inadvertidos ante la mirada vigilante del clero colonial.

Aparentemente, los "falsos dioses" habían sido derrotados, destruidas sus imágenes, prohibida su invocación. Pero más allá de lo nominal e iconográfico, esas funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos de estos entes divinos "derrotados", fueron reformulándose y resignificándose en aquellos personajes sagrados que, con el nuevo orden social impuesto, sí gozaban de carácter oficial: los cristos, vírgenes y santos.

La Iglesia atacó de manera continua toda manifestación de religiosidad que no encuadrara con la propuesta oficial

Desde dicha perspectiva, las imágenes de los santos —ya reformuladas en estos contextos indígenas— se convierten en personajes adscritos nominal e iconográficamente al ámbito de la iglesia oficial; pero, en tanto a las funciones que se les asignan, los ámbitos de poder sobre los cuales ejercen su dominio y la manera como se considera que interactúan con los seres humanos, los animales, las plantas, los fenómenos atmosféricos, entre otros, dejan entrever una procedencia totalmente diferente de la canónica y que corresponde a la resignificación local

que cada uno de estos cristos tuvo como personaje significativo para su pueblo particular, lo cual tiene referentes eminentemente históricos y materiales.

Entonces, tenemos que las imágenes religiosas en estos contextos culturales son mucho más que una simple imagen: cada una es un personaje en sí mismo. Todas viven y participan en la vida del pueblo. Tienen poderes de orden divino con los cuales pueden ayudar o castigar al hombre y, en su calidad de ente sagrado, son capaces de relacionarse de manera intrínseca con otros seres sacros —como Dios Padre, la Virgen, los santos, entre otros—, aunque también con las fuerzas de la naturaleza —lluvia, rayo, granizo— y los elementos presentes en ella —cerros, bosques, manantiales—. En este sentido, "el cristianismo popular constituye una de las creaciones culturales más originales de América Latina. Escasamente controlado por el cristianismo jerárquico y por la ortodoxia oficial, el cristianismo popular pudo seguir libremente su curso, asimilando elementos de la experiencia religiosa indígena y de la tradición sacramental y litúrgica de la romanización".[4] En este orden de ideas, expresa Báez-Jorge:

> Las hagiografías indígenas enfatizan las debilidades humanas de los santos, de Jesucristo y de las epifanías marianas, lo cual debe entenderse desde la perspectiva del pensamiento religioso precolombino, ayuno de los ideales de santidad y salvación que vertebran el cristianismo. La "indianización de las imágenes" impuestas por el catolicismo puede explicarse como una reelaboración simbólica tendiente a incorporar en los íconos de la religión hegemónica ciertos atributos de las antiguas deidades, incorporación que se produce en términos de síntesis, o bien como adición que desplaza arcaicos fundamentos de sacralidad hacia nuevos objetos devocionales [...] En este abigarrado proceso adaptativo se contextúa la emergencia de las hagiografías indígenas.[5]

Más adelante, en el mismo estudio, apunta: "las hagiografías populares son representaciones colectivas que recogen tradiciones y configuraciones simbólicas

[4] Leonardo Boff, *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*, Santander, Sal Terrae, 1992, p. 122.

[5] Félix Báez-Jorge, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2013, pp. 26-27.

resultado de procesos transculturales. Son expresiones de cultura que se construyen y consumen por parte de los integrantes de las mismas comunidades en las que se producen [...] son parte de la narrativa popular y sustento significativo de la tradición religiosa mesoamericana".[6]

Los santos: entrañables vecinos sagrados

Por otra parte, los santos se muestran como verdaderos actores dentro de los pueblos y son significantes no sólo a nivel particular, sino también comunitario. Los santos se hacen propios; se les viste como se visten los habitantes del pueblo; se les venera y trata como a personas vivas e incluso se les castiga cuando no cumplen con sus obligaciones. Nuevamente, destacamos lo que Millones llama *violencia de las imágenes* en ese proceso de apropiación de los nuevos seres divinos cristianos presentados a los indios, pues como él mismo señala en su ensayo sobre San Bartolomé, "la explicación cristiana de las pinturas y esculturas de San Bartolomé en algún momento fue superada por la violencia de las imágenes. Ellas convocaron una interpretación diferente basada en la historia cultural de los Andes y, en una ideología en formación, que resultaba más cercana a las circunstancias sociales en que vivía el poblador andino".[7] Esta noción de la *violencia de las imágenes* refiere al impacto que debieron tener en los indios las imágenes y a cómo ellos, desde su propia cosmovisión, integraron a estos nuevos personajes sobrenaturales. Báez-Jorge, por su parte, apunta que "los pueblos reaccionan ante las imágenes mediante incesantes maniobras de apropiación".[8]

"Los pueblos reaccionan ante las imágenes mediante incesantes maniobras de apropiación"

6 *Ibidem*, p. 69.
7 *Ibidem*, p. 55.
8 F. Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos (religión popular y ejercicio clerical en el México indígena),* Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998, pp. 49-50.

El santo y su fiesta son mucho más que una pura ceremonia religiosa sin otra repercusión; implica la organización de la comunidad en lo económico durante todo el año de preparativos e incluye el trabajo comunitario más allá de lo requerido inmediatamente para la fiesta.

El santo queda constituido como una figura central del proceso social implícito en la fiesta religiosa, un proceso que implica una organización minuciosa, redes de apoyo, alianzas y rupturas entre familias, estrategias económicas aplicadas durante todo el año y la participación (o no-participación) de las familias de la comunidad y la consecuente incorporación o rechazo que cada una implica.

La cuestión de las imágenes en la religiosidad popular de las comunidades campesinas en México es de suma importancia debido a que la imagen es la personificación de la divinidad; a ella se le brinda el culto; con ella se pacta o se negocia, entre algo que se da y algo que se espera. En este contexto, la imagen es una persona con inteligencia y voluntad propias, de tal manera que tiene capacidad de decisión y, por ello, puede indicar, sin lugar a dudas, dónde quiere morar, cómo quiere que la vistan, a quién quiere ir a visitar. Obviamente, tiene sus afinidades con otras imágenes de santos, y quiere visitarlos, comer con ellos, oír misa con ellos, escuchar las ofrendas de banda y mariachi juntos; pero también tiene sus diferencias con algunos, así que es totalmente indiferente frente a ellos, o francamente hostil con otros santos, porque, así como tiene gustos, también tiene mal carácter y a veces se enoja.

El santo es parte del pueblo; se le reconoce y respeta como tal y se le amonesta cuando no cumple sus obligaciones

Considerar de esta manera las imágenes de santos es parte de una lógica interna que subyace en la religiosidad de tales comunidades. El santo es parte del pueblo; se le reconoce y respeta como tal y se le amonesta cuando no cumple sus obligaciones. El santo es una especie de embajador frente a entidades con las que sería más difícil entrar en contacto directo, como Dios Padre, la lluvia, la Virgen o el buen aire. Esto no tiene absolutamente nada que ver con la idea dada desde la reflexión católica, del papel de los santos como intermediarios entre Dios y

los hombres, un papel de intermediación que estaría más bien enfocado a la construcción de un *ethos* específico, donde lo que se espera del santo es primordialmente espiritual y no material, recibiendo —en ocasiones— una dádiva de orden temporal como una curación, un bien material, librarse de una desgracia real y concreta, lo cual es meramente accidental, un *plus* que puede o no darse. Me parece que la diferencia entre las concepciones de los santos y sus imágenes y la oficialidad católica y la religiosidad popular puede expresarse en tres puntos esenciales que se han develado desde la labor etnográfica:

1. La imagen del santo en la religiosidad popular no representa a un ausente, sino que es él.
2. En la oficialidad católica, el santo es un ejemplo de alguien que ya llegó a Dios; por lo tanto, el santo en sí no importa, más bien se valora en cuanto modelo, ayuda o vía para llegar a Dios. Evidentemente, en la religiosidad popular en contextos campesinos, lo que importa es el santo en sí, y aquella compleja elaboración teológica de Dios y su jerarquía celestial está ausente y nadie la extraña (salvo los sacerdotes y agentes pastorales que no dejan de repetirlo cada que tienen oportunidad). Desde el catolicismo, quien actúa es Dios. Desde el papel reconocido a los santos en la religiosidad popular, ellos son quienes actúan por propia voluntad.
3. Lo que se espera del santo en el contexto católico oficial es en el orden estrictamente espiritual; como excepción cabe la posibilidad del "milagro", una intervención divina, por medio de la intermediación del santo, en el orden material. En el contexto de la religiosidad popular, lo que se espera del santo es su apoyo en la realidad material, su activa participación en el buen desarrollo del temporal o cualquier otra actividad productiva que tendrá incidencia directa en la economía de la población. Mientras desde el catolicismo se esperan del santo abstracciones que redundarán en una mejoría ética, en la religiosidad popular es evidente que se esperan beneficios concretos para el desarrollo material del pueblo que redundarán en lo necesario para sobrevivir, lo cual se traduce en estabilidad en el *modus vivendi* de estas poblaciones.

Retroalimentación de sentido devoto-imagen; imagen-devoto

Desde lo planteado anteriormente, podemos señalar que se establece una dialéctica devoto-imagen, donde la fuerza de la relación mediatizada por la acción devocional se refuerza mutuamente en la medida en que los fieles descargan en la imagen sus esperanzas y necesidades y, de algún modo, las ven atendidas de manera eficiente en este mundo, a la vez que la imagen cobra prestigio y reconocimiento social entre aquellos fieles que han encontrado en ella respuesta efectiva.

Así, no podemos dejar de insistir en que esta acción de legitimidad recíproca se establece con base en una relación interpersonal (desde la lógica cultural operante en la religiosidad popular). De tal manera que todas las expresiones teatrales que involucran a la imagen se convierten en un factor importantísimo para esta relación interpersonal. La vestimenta, las andas, los paseos, los saludos y recibimientos de visitas de otros santos montan una parafernalia que, a los ojos del devoto, reproduce aquello que cree y acepta desde la abstracción del pensamiento, la cosmovisión y el mito. El ritual hace que los elementos abstractos se hagan patentes en la operatividad de la vida material en medio de los campos de cultivo, las calles del pueblo, la plaza pública, los patios de las casas, entre otros.



Foto 1. Encuentro de Jesús Nazareno con la Virgen Dolorosa en Semana Santa en Santa Cruz de Hundujira, Puerto Putla, Guerrero, Oaxaca.
Autor: Miguel Ángel Ramírez Hernández.



Foto 2. Detalle del encuentro de Jesús Nazareno con la Virgen Dolorosa en Semana Santa en Santa Cruz de Hundujira. Nótese la personificación de las imágenes en el que Jesús acaricia tiernamente el rostro de su madre. Cruz de Hundujira, Puerto Putla, Guerrero, Oaxaca.
Autor: Miguel Ángel Ramírez Hernández.



Foto 3. Acompañando el encuentro de los personajes sagrados en Semana Santa. El pueblo se torna en acompañante de las imágenes y sus acciones, pero los protagonistas son los santos encarnados en las imágenes materiales. Santa Cruz de Hundujira, Puerto Putla, Guerrero, Oaxaca. Autor: Miguel Ángel Ramírez Hernández.



Foto 4. Dialéctica devoto-imagen y los parentescos de los santos. Encuentro de Jesús Nazareno con la Virgen Dolorosa en Semana Santa, en Santa Cruz de Hundujira, Puerto Putla de Guerrero, Oaxaca. Autor: Miguel Ángel Ramírez Hernández.[9]

[9] Estudiante de la Licenciatura en Filosofía, en la Universidad Intercontinental. Su aporte fotográfico puede consultarse en http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2017/11/aporte-fotografico-de-miguel-angel.html

Foto 5. Encuentro de Jesús Nazareno con la Magdalena en Semana Santa, en Santa Cruz de Hundujira, Puerto Putla de Guerrero, Oaxaca. Autor: Miguel Ángel Ramírez Hernández.





Foto 6. Cristo Movible (Santo Entierro) crucificado en Semana Santa, en Santa Cruz de Hundujira, Puerto Putla, Guerrero, Oaxaca. Autor: Miguel Ángel Ramírez Hernández.



Foto 7. Detalle del Cristo Movible (Santo Entierro) ya muerto [dentro del ritual dramatizado] en Viernes Santo, en Santa Cruz de Hundujira, Puerto Putla, Guerrero, Oaxaca. Autor: Miguel Ángel Ramírez Hernández.



Foto 8. Desprendimiento del Cristo Movible (Santo Entierro) en Semana Santa, en Santa Cruz de Hundujira, Puerto Putla de Guerrero, Oaxaca. Autor: Miguel Ángel Ramírez Hernández.

Foto 9. Acomodo del Cristo Movible [Santo Entierro] en su ataúd de cristal en Semana Santa, en Santa Cruz de Hundujira, Puerto Putla de Guerrero, Oaxaca. La imagen permanecerá allí todo el año hasta la siguiente Semana Santa, cuando será convocada para las representaciones rituales de última cena, viacrucis y crucifixión. Cruz de Hundujira, Puerto Putla, Guerrero, Oaxaca. Autor: Miguel Ángel Ramírez Hernández.





Foto 10. El Santo Entierro en su ataúd ya listo y en andas. Semana Santa en Santa Cruz de Hundujira, Puerto Putla, Guerrero, Oaxaca.
Autor: Miguel Ángel Ramírez Hernández.



Foto 11. Procesión del Santo Entierro en andas. Viernes Santo por la noche en Santa Cruz de Hundujira, Puerto Putla, Guerrero, Oaxaca. Autor: Miguel Ángel Ramírez Hernández.



Foto 12. El Obispo revistiendo al Señor de Jalpan con la banda presidencial. Ixmiquilpan, Hidalgo. Autor: Moisés Hugo Rendón Arenas.

Foto 13. El presidente Municipal y el obispo colocan la banda presidencial al Señor de Jalpan. Ixmiquilpan, Hidalgo. Autor: Moisés Hugo Rendón Arenas.





Foto 14. Detalle de la imposición de la banda presidencial al Señor de Jalpan por parte del presidente Municipal y el obispo. Ixmiquilpan, Hidalgo. Autor: Moisés Hugo Rendón Arenas.[10]

10 Estudiante de la Licenciatura en Filosofía, de la Universidad Intercontinental. Su aporte fotográfico puede consultarse en http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com http://lacruzenlavidadeloshombresdemaiz.blogspot.com

Foto 15. Visita de los santos de los pueblos vecinos al Señor San Nicolás Tolentino en su fiesta, del 8 al 10 de septiembre. El festejado es San Nicolás y sus invitados son los santos de iglesias vecinas que han venido a acompañarlo en su día, oír misa juntos y festejar a su lado. Ixmiquilpan, Hidalgo. Autor: Moisés Hugo Rendón Arenas.





Foto 16. Los pueblos vecinos al barrio de San Nicolás visitan al Señor San Nicolás Tolentino en su fiesta, del 8 al 10 de septiembre. Ixmiquilpan, Hidalgo.
Autor: Moisés Hugo Rendón Arenas.



Foto 17. La Santa Cruz visitando a San Nicolasito, en su fiesta en septiembre. Ixmiquilpan, Hidalgo. Autor: Moisés Hugo Rendón Arenas.

Foto 18. San Juan visitando a San Nicolasito en su fiesta en septiembre. Ixmiquilpan, Hidalgo. Autor: Moisés Hugo Rendón Arenas.





Foto 19. San Isidro Labrador visitando a San Nicolasito en su fiesta en septiembre. Ixmiquilpan, Hidalgo. Autor: Moisés Hugo Rendón Arenas.



Foto 20. Jesús el Buen Pastor visitando a San Nicolasito en su fiesta en septiembre. Ixmiquilpan, Hidalgo. Autor: Moisés Hugo Rendón Arenas.

Foto 21. La Virgen Inmaculada visitando a San Nicolasito en su fiesta en septiembre. Ixmiquilpan, Hidalgo. Autor: Moisés Hugo Rendón Arenas.





Foto 22. San Nicolás Tolentino ataviado para su fiesta en septiembre, recibiendo a sus invitados (las imágenes de santos de las iglesias de los pueblos y barrios vecinos). Ixmiquilpan, Hidalgo. Autor: Moisés Hugo Rendón Arenas.

Foto 23. La Virgen de Guadalupe visitando a San Nicolasito en su fiesta en septiembre. Ixmiquilpan, Hidalgo, fotografías cortesía de Moisés Hugo Rendón Arenas. Autor: Moisés Hugo Rendón Arenas.





Foto 24. Fiesta de la Unidad Parroquial en Ajacuba, Hidalgo, 29 de septiembre de 2015. Los santos de cada comunidad que integra el territorio parroquial se reúnen en el Templo Parroquial. Autor: Wilfrido Ahedo Ángeles.



Foto 25. La Virgen de Guadalupe en la fiesta de la Unidad Parroquial en Ajacuba, Hidalgo, 29 de septiembre de 2015. Autor: Wilfrido Ahedo Ángeles.



Foto 26. Recibiendo a San Nicolás Tolentino en la parroquia en la fiesta de la Unidad Parroquial en Ajacuba, Hidalgo, 29 de septiembre de 2015. Autor: Wilfrido Ahedo Ángeles.



Foto 27. Llegada del Cristo crucificado en la fiesta de la Unidad Parroquial en Ajacuba, Hidalgo, 29 de septiembre de 2015. Autor: Wilfrido Ahedo Ángeles.



Foto 28. Colocación de la "cuelga" de flores a las imágenes de los santos al recibirlas en la parroquia en la fiesta de la Unidad Parroquial en Ajacuba, Hidalgo, 29 de septiembre de 2015. Autor: Wilfrido Ahedo Ángeles.



Foto 29. Recibiendo a la Virgen con su "cuelga" en la fiesta de la Unidad Parroquial en Ajacuba, Hidalgo, 29 de septiembre de 2015. Autor: Wilfrido Ahedo Ángeles.[11]

[11] Estudiante de la Licenciatura en Filosofía y Licenciatura en Teología, en la Universidad Intercontinental. Su aporte fotográfico se puede consultar en http://lacruzenlavidadeloshombres-demaiz.blogspot.com
http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com

Proyección social de la génesis devocional individual

En la devoción a estas imágenes religiosas subyace, evidentemente, un sujeto religioso que de manera individual dirige sus acciones a agradecer, pedir o establecer contratos con los santos; sin embargo, esa individualidad se enmarca en un contexto social que permite la comprensión de cierta lógica operativa implícita en esta forma de religiosidad. Al respecto, queremos destacar lo que ya habíamos tratado antes en este compendio acerca de la posmodernidad y recordar que, en la religiosidad de corte posmoderno, la ausencia de redes sociales define su acción en una expresión individual extrema. No es el caso en lo que aquí describimos en relación con estas imágenes religiosas, pues destacamos la interacción social que se establece en los actos rituales públicos (peregrinaciones, paseos, visitas, fiestas de barrio); así como el contexto social que enmarca estas manifestaciones que se asumen individualmente, pero nacen y se cargan de sentido en la colectividad que genera un patrimonio colectivo público en derredor de las narraciones de los santos, su inserción en el orden social humano y sus potencias como ayudantes efectivos en el orden material humano.

Así, en la figura del santo se condensa una sociedad humano-divina que lleva a entender que la concepción popular de este mundo y el otro no está atravesada por una barrera impenetrable y que, en el orden de la vida operativa, se privilegia siempre el más acá y los santos son vehículos eficaces para que la trascendencia se realice en los límites de la inmanencia (desde esta cosmovisión implícita).

Desde el plano de la religiosidad popular, la relación entre los hombres y los santos es compleja y profunda. Se enraíza no sólo en la necesidad vital de contar con seres poderosos que le ayuden a enfrentarse con los embates de la vida y la fragilidad humana o con las fuerzas de la naturaleza y sus fenómenos, sino que también hunde sus raíces en las creencias que ya existían en el tiempo precolombino, creencias que fueron armonizadas, de algún modo, con la nueva realidad traída por los conquistadores.

El culto de los santos fue uno de los tantos vehículos que facilitó el proceso de evangelización. Por medio de las imágenes religiosas, los entes divinos están presentes, tangiblemente involucrados en las actividades humanas, amparando, además de su trabajo, a los animales domésticos, plantaciones. Son protectores

contra las enfermedades, catástrofes y peligros; patronos de los pueblos, considerados eficaces por sus características y cualidades en relación con los fenómenos naturales requeridos para el ciclo agrícola. Todas estas razones los hacen muy populares y, a la vez, apreciados y temidos.

Los entes divinos están presentes, involucrados en las actividades humanas, amparando, además de su trabajo, a los animales domésticos, plantaciones

La forma de tratar a los santos en los pueblos estudiados denuncia una concepción del mundo, la trascendencia y lo divino que, definitivamente, no proviene de la religión católica oficial. El santo se considera como una persona en sí misma; no hay distinción entre imagen y persona, por lo que la imagen del santo es el santo en sí mismo, como si fuera uno más del pueblo, pero con ciertas habilidades que los humanos no tenemos.

Ejemplos etnográficos del parentesco de los santos y sus interrelaciones regionales

Como ejemplo de contextualización mencionaremos, en primer lugar, lo que registró Sánchez Vázquez entre los otomíes del Valle del Mezquital, "A *Zi dadá* y a *Zi naná* se les asocia con los padres de la vida: 'Al hombre le llamaban Padre Viejo y a la mujer la Madre Vieja [...] de estos dioses procedían todos los humanos'. Ellos también son engendradores de la parte más importante del santoral otomí, en el cual hay cuatro figuras sobresalientes, cuatro Cristos —descendientes de Dios y la Virgen—, encargados de proporcionar el sustento y la salud a los otomíes: el Señor de Jalpa, el señor de Chalma, el Señor de las Maravillas y el señor de la Buena Muerte [Alfajayucan]".[12]

[12] Sergio Sánchez Vázquez, "Visitar el santuario. Los señores otomíes del Valle del Mezquital", en Patricia Fornier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (coords.), *Ritos de paso. Arqueología y Antropología de las Religiones, vol. III*, pp. 287-307, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009, pp. 291-292.

Más adelante, en el mismo texto, apunta las características percibidas de estos personajes, los cristos, como entes poderosos, temidos y respetados:

> Se trata, entonces, de un personaje que puede actuar a su libre albedrío, que se mueve a su antojo. Sobresale su capacidad de acción y movimiento en dos dimensiones: la vida y la muerte. Dado su poder para manejar los fenómenos de la naturaleza, es necesario cuidar su temperamento, procurar mantenerlo siempre a gusto, pues en caso contrario podría atentar contra el equilibrio natural y la salud de los otomíes, o hacer uso de sus influencias en el cosmos mandando a otros seres para hacer daño. Éste es el atributo más temido por los otomíes, pues el Cristo es quien determina la vida o la muerte de los hombres, así como su suerte y castigos [...] Como son espíritu, tienen la capacidad de viajar en el viento, de estar en el Sol, en la Tierra. Llevan una vida similar a la de los hombres: se visten, toman pulque, comen, tienen esposa e hijos [...] Las imágenes mantienen una relación jerárquica de poder económico y divino. Pese a ser reconocidos como hermanos, a cada uno de los Señores se les atribuyen acciones y poderes específicos. Según la capacidad de respuesta que den a las peticiones de la gente, de acuerdo con la capacidad que demuestre cada imagen para resolver problemáticas y la calidad y grado de dificultad de los milagros que realice, se determinan diferentes jerarquías. Unos son más poderosos que otros; unos pueden ser más ricos que otros. Todo esto se refleja definitivamente en sus santuarios, las ofrendas que se les lleva y las cosas que se les pide. A este respecto, la mayoría de los otomíes entrevistados concuerda con que el Señor de Chalma es el más poderoso, el más rico, y quien resuelve situaciones más difíciles; el segundo lugar en la jerarquía lo ocupa el señor de las Maravillas de El Arenal; le siguen el señor de Jalpa, de Ixmiquilpan, y el señor del Santuario de Cardonal y, por último, el señor del Buen Viaje, de Orizabita.[13]

13 *Ibidem,* pp. 294-296.

Foto 30. El Santo Señor de Chalma, México. Autor: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo.





Foto 31. El Señor de las Maravillas del Arenal, Hidalgo. Fuente: http://luzdeluz.org



Foto 32. El Señor de Jalpa, Ixmiquilpan, Hidalgo.
Fuente: http://www.cronicahidalgo.com



Foto 33. El Señor del Santuario de Cardonal, Hidalgo (Santuario Mapethé).
Fuente: http://www.zunoticia.com



Foto 34. El Señor del Buen Viaje, Orizabita, Hidalgo.
Fuente: https://docplayer.es



Foto 35. El Cristo Negro, Catedral Metropolitana, Ciudad de México.
Fuente: https://espanol.splinternews.com



Foto 36. El Cristo de Santa Teresa, Ciudad de México.
Fuente: http://lugares.inah.gob.mx

Esto se relaciona con lo que Carrasco apuntaba décadas atrás en relación con la figura de Cristo entre los tarascos:

> El misterio de la Trinidad no es bien conocido por los tarascos. Cristo es el único tata dios más importante. Algunas veces se le considera igual a Dios, pero más a menudo es sólo su hijo. En algunos mitos es el hermano de otros santos como Santiago o aun hermano del Diablo. Tampoco está claro si los varios Cristos venerados en diferentes lugares son en realidad el mismo Dios. De los Cristos de San Juan, Tingambato, Zopoco y Santa Fe, por ejemplo, se dice que son cuatro hermanos […] la imagen parece adueñarse de todos los conceptos del ser sobrenatural y en vez de un símbolo se convierte en el santo mismo. El folklore es rico en leyendas sobre la aparición de las imágenes, es decir, del santo. A menudo las imágenes parecen comportarse como una persona. En diferentes relatos se dice que se mueven, lloran o hablan. Si el santo abandona la iglesia para deambular, los indicios de su viaje se

ven en la imagen. La gente también trata a la imagen como a una persona; los obsequios que le hacen son a menudo vestidos. La imagen puede ser sacada cuando no ha llovido, de manera que pueda ver por sí misma la necesidad que hay de lluvia; en casos de brujería, se la encarcela en un cajón hasta que proporcione ayuda.[14]



Foto 37. El Señor de los Milagros de San Juan Nuevo, Michoacán (antes San Juan Parangaricutiro). Fuente: https://www.debate.com.mx/mexico

14 Pedro Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SepSetentas, 1976, pp. 60-61.



Foto 38. Cristo Redentor de Tingambato, Michoacán.
Fuente: https://deskgram.net

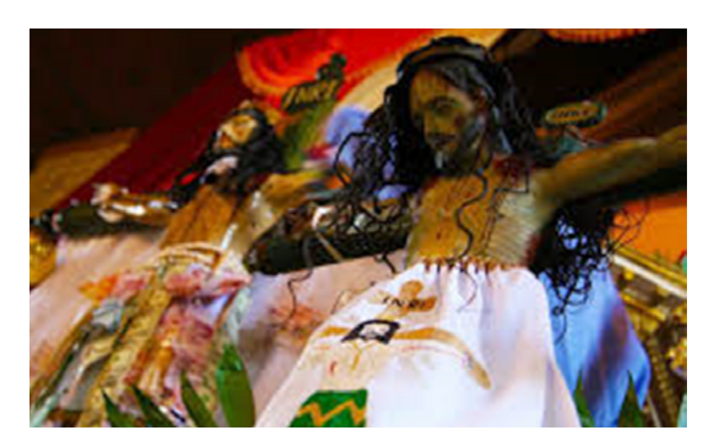


Foto 39. Santo Cristo de Zopoco, Michoacán.
Fuente: http://jaimeramosmendez.blogspot.com



Foto 40. Señor de la Exaltación. Santa Fe de la Laguna, Michoacán. Fuente: http://www.panoramaquiroga.com

Ahora, en cuanto al Estado de México, podemos mencionar la peregrinación de Tilapa (pueblo vecino de Xalatlaco, de origen otomí) a Chalma, que pasa por Xalatlaco, portando la imagen del Divino Salvador, o nuestro padre Jesús. Es hermano del Cristo de Chalma y lo llevan a ver a su hermano, el 23 de abril.



Foto 41. Divino Salvador, Santiago Tilapa, México. Fuente: https://www.facebook.com

Esta peregrinación de los tilapenses pasa por Xalatlaco y debe parar a saludar a la virgen de la Asunción, en la parroquia, y a san Juan, en el barrio del mismo nombre. Entonces, los regidores de la parroquia y los mayordomos de san Juan tienen obligaciones específicas para con la peregrinación, como organizar los preparativos para la recepción y tener disponible comida y bebida para la gente.

Aunque hay otras peregrinaciones a Chalma que pasan por Xalatlaco, los mayordomos de este pueblo no tienen obligación alguna con ellas, excepto la hospitalidad indispensable (dejarlos usar los sanitarios de las casas y dar agua).

Este hecho es muy significativo, pues, aunque resulta evidente y son bastante claras las relaciones que los mayordomos tienen *ad intra* de la comunidad, bajo circunstancias especiales, también, aparecen obligaciones *ad extra*, es decir, fuera de los habitantes del pueblo para con la comunidad que los visita. Por supuesto, estas obligaciones hacia el exterior son recíprocas, lo cual significa que los tilapenses pasan con su santo y son atendidos por los regidores de la Asunción y los mayordomos de San Juan; aunque también es cierto que dichas mayordomías son tratadas con especial cuidado cuando asisten a la fiesta del santo Santiago en Tilapa.



Foto 42. San Pedrito del pueblo: San Pedro Atlapulco, México.
Fuente: http://www.flickriver.com

Este dato se asocia significativamente con el registro de Gilberto Giménez[15] en San Pedro Atlapulco, Estado de México, donde san Pedrito peregrina una vez al año —en enero— al santuario de Chalma y al cual se le trata de manera especial respecto de los demás santos asistentes. Es muy sugerente la explicación histórica que incluye Giménez al recordar que el pueblo de Atlapulco fue uno de los principales donantes, en material y mano de obra, cuando se construyó el santuario en el siglo xix.[16] Probablemente, en otras regiones, estas relaciones de parentesco entre los santos corresponden a episodios históricos entre dichas comunidades.

En Ocuilan, Estado de México, los pobladores sostienen que su Cristo del Calvario es el mismo que el de Mazatepec, Morelos. La fiesta es el quinto viernes de Cuaresma (fecha en la que Bonfil Batalla[17] registra la fiesta del Señor de Mazatepec, Morelos).



Foto 43. Estampa repartida por los mayordomos. Cristo de Ocuilan, México. Autor: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo.

---

15 *Cfr.* Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

16 *Idem.*

17 *Cfr.* Guillermo Bonfil Batalla, *Introducción al Ciclo de Ferias de Cuaresma en la región de Cuautla*, en *Anales de Antropología*, vol. viii, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1971, pp. 167-202.



Foto 44. Cristo de Ocuilan, Mazatepec, Morelos. Autor: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo.

La afirmación de que es el mismo Cristo llama la atención, pues el Cristo del Calvario es de bulto y está fechado en 1537, mientras que el de Mazatepec está pintado sobre roca plana y la fecha de "aparición" es el 14 de septiembre de 1826. Lo único que los hace muy semejantes es su tono marcadamente oscuro.

En otros lugares, como en Amayucan, Morelos, y Tepalcingo, Morelos, se sostiene que los cristos son "gemelos": Mientras, en Atlatlahucan, Morelos, se venera al mismo cristo que en el santuario de Tepalcingo, sin figurarse parentescos, lo "importaron" tal cual; su fiesta es más importante que la del santo patrono San Marcos.



Foto 45. Estampa repartida por los mayordomos de Jesús Nazareno, Señor de Tepalcingo, Morelos. Gemelo del Cristo de Amayuca y patrón de Atlatlahucan, Morelos.

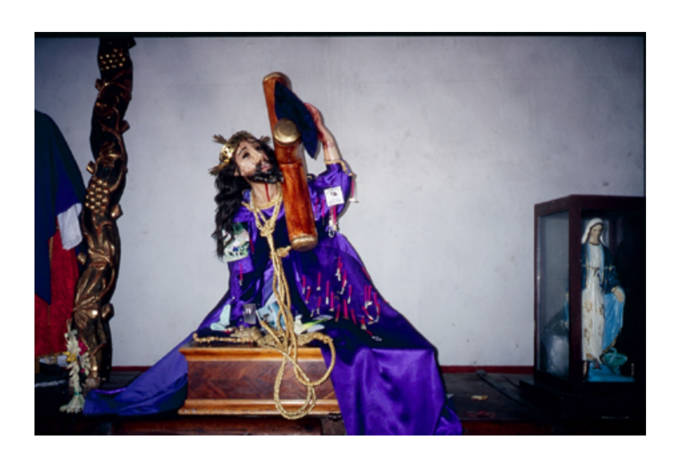


Foto 46. Jesús Nazareno, Señor de Tepalcingo, Morelos.
Autor: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo.

Por su parte, en el Estado de México, Amecameca tiene su Señor del Sacromonte y entra al ciclo de ferias de Cuaresma. Su día es el primer viernes de Cuaresma, pero con celebraciones especiales el Miércoles de Ceniza. Lo interesante es que los mayordomos del Sacromonte van a Chalma una semana antes del Miércoles de Ceniza a fin de prepararse para su celebración y volver a tiempo para ultimar detalles y celebrar el carnaval en su honor, lo que, al igual que en

Ocuilan, Chalma, se convierte en un referente de inicio para el ciclo. En cuanto a Amecameca, respecto de Tepalcingo, en la iglesia de San Martín hay una imagen del Señor del Sacromonte y cuenta con una mayordomía. El lunes santo, los mayordomos de Tepalcingo llevan la imagen del Señor del Sacromonte a Amecameca, donde son recibidos por los mayordomos del Sacromonte de Amecameca. Allí dejan la imagen y regresan a Tepalcingo. Semanas más tarde, en junio, los mayordomos del Señor del Sacromonte de Amecameca van a Tepalcingo para devolver la imagen del Señor del Sacromonte que los de Tepalcingo llevaron en Semana Santa.

Foto 47. Señor del Sacromonte, Amecameca, México. Autor: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo.



Antes de dejar de lado al Señor del Sacromonte, cabe mencionar que Milpa Alta tiene su Señor del Sacromonte con su mayordomía y que asisten anualmente a Amecameca. Pero sigamos con Tepalcingo. A esta población le corresponde el tercer viernes de Cuaresma. Cada año, una delegación proveniente de Iztapalapa, en la Ciudad de México, coloca la portada de la iglesia; asimismo, forma parte de los organizadores del viacrucis que se lleva a cabo cada año en dicha alcaldía.



Foto 48. Portada en el interior del atrio del Santuario del Señor de Tepalcingo, puesta por un grupo de Xochimilco en 2006. Autor: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo.



Foto 49. Portada dentro del santuario del Señor de Tepalcingo, puesta por un grupo de Iztapalapa en 2006. En la franja debajo de la cruz superior dice: "Tepalcingo, Iztapalapa". En la inferior dice: "Señor, que nuestro corazón odie la injusticia y ame la bondad. Queremos amor, dando es como recibimos". Autor: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo.

Pasemos ahora a Tlayacapan y Tepoztlán, en Morelos, con la Virgen del Tránsito. Según refieren los habitantes de Tlayacapan, la Virgen del Tránsito estaba antes en Tepoztlán, y como en Tlayacapan había buenos restauradores de imágenes, la llevaron allá para que se le remozara. Cuando estuvo lista, los de Tlayacapan avisaron a los de Tepoztlán para que la recogieran; sin embargo, la imagen se puso tan pesada, que no la pudieron mover y se quedó en Tlayacapan. A este pueblo le corresponde el cuarto viernes, fecha en la que se organiza una peregrinación especial de Tepoztlán a Tlayacapan, a la iglesia de la Virgen del Tránsito, la cual cuenta con mayordomía tanto en Tepoztlán, como en Tlayacapan y —aunque más aislada—, en Milpa Alta, donde también peregrinan a la Virgen del Tránsito de Tlayacapan el cuarto viernes de Cuaresma.

La imagen se puso tan pesada, que no la pudieron mover y se quedó en Tlayacapan

Después de presentar estos datos de campo, resulta evidente la existencia de una complicada red de interrelaciones entre pueblos de una misma región, cercanos y lejanos, auspiciados en la figura de los santos y sus parentescos, en algunos casos, o en sus decisiones, en otros, como la Virgen del Tránsito que quiso quedarse en dicho lugar y hermanó a dos poblaciones.

Esto se complica cuando un esquema regional de parentescos de santos se involucra con otro de una región vecina, por medio del parentesco, amistad o enemistad entre un santo y otro. Como ejemplo, proponemos la siguiente figura, retomando las anteriores descripciones de los siete señores otomíes, la cual —por medio del Señor de Chalma— se engarza con las poblaciones de Atlapulco o Santiago Tilapa, ambas en el estado de México, también de origen otomí, pero del Valle de Toluca:

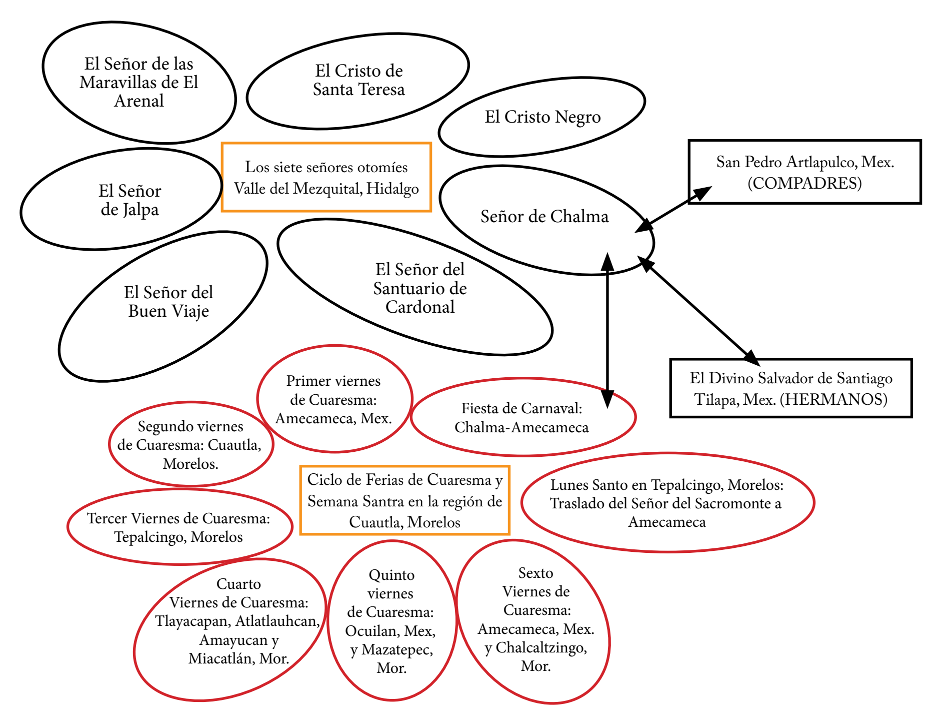


Figura 1. Esquema de parentescos.

En la figura anterior, es posible observar cómo, por medio del Señor de Chalma, se articula una tradición en el estado de Hidalgo con los siete señores otomíes con otra en el Estado de México y en Morelos, en el Ciclo de Ferias de Cuaresma y Semana Santa. Dentro de este ciclo, se repite Amecameca en los lugares privilegiados como marcador de inicio y cierre del ciclo, además de la peregrinación de Tepalcingo a Amecameca. Sin embargo, Amecameca, previo al inicio del ciclo, se articula con Chalma en la fiesta de carnaval. Todo esto sugiere una red de jerarquías sagradas, donde no todos los santos gozan de la misma posición, poder y prestigio, y el referente a Chalma es sorprendentemente repetitivo en varios ciclos regionales.

Sólo como anotación sugerente, presento el siguiente cuadro con poblaciones de los estados de Morelos, México, Hidalgo, Tlaxcala, Puebla y Oaxaca con celebraciones importantes durante el ciclo de Cuaresma y Semana Santa.

A él pueden añadirse otras conforme el trabajo de campo avance o cuando la generosidad de los colegas avise de los faltantes regionales:

Tabla 1. Poblaciones de Morelos, México, Hidalgo, Tlaxcala, Puebla y Oaxaca.

Población	Fecha	Nombre de la fiesta	Santo
Atlatlahucan, Emiliano Zapata, Jiutepec, Jojutla de Juárez, Temixco, Tepoztlán, Tlaltizapán, Tlayacapan, Totolapan, y Yautepec, en Morelos. Tepeyanco, Santa Ana Chiautempan, Zacatelco, Amaxac de Guerrero, San Juan Totolac, Contra y Papalotla, en Tlaxcala. Huejotzingo, en Puebla. Almoloya del Río, Chiconcuac, Ahuacatitlán y Ocoyoacac, en el Estado de México. San Juan Cacahuatepec, San Andrés Huaxpaltepec, Pinotepa de don Luis y Santiago Juxtlahuaca, en Oaxaca. Tehuetlán, en Hidalgo	Generalmente, abarca desde tres días antes del miércoles de ceniza, aunque en algunos lugares inicia este miércoles para terminar el viernes siguiente.	Carnaval	-
Yautepec, Morelos	Primer Viernes de Cuaresma	Feria	Señor de la Columna
Atlacholoaya, Morelos	Primer Viernes de Cuaresma	Feria	

Malinalco, México	Primer Viernes de Cuaresma	Feria	
Tecalpulco, Guerrero	Primer Viernes de Cuaresma	Feria	El Padre Jesús
San Juan Diquiyú, Oaxaca	Primer Viernes de Cuaresma	Feria	Señor de Chalma
San Pedro y San Pablo Teposcolula, Oaxaca	Primer Viernes de Cuaresma	Feria	El Señor de las Vidrieras
Tlaltizapán, Morelos	Primero, segundo y tercer martes de Cuaresma	Fiesta de los Tres Martes	
Ixtapan de la Sal, México	Segundo Viernes de Cuaresma	Feria	Señor de la Misericordia
Metzquititlán, Hidalgo	Segundo Viernes de Cuaresma	Feria	Señor de la Salud
Tetela del Volcán, Morelos	Tercer Viernes de Cuaresma	Feria	
Hueyapan, Morelos	Tercer Viernes de Cuaresma	Feria	
Zacualpan, México	Tercer Viernes de Cuaresma	Feria	Señor de Zacualpilia
San Felipe Xochiltepec, Puebla	Tercer Viernes de Cuaresma	Feria	Señor de Tepalcingo

Huauchinango, Puebla	Tercer Viernes de Cuaresma	Feria	Señor del Entierro Sagrado
Huautla de Jiménez, Oaxaca	Tercer Viernes de Cuaresma	Feria	
Tetelcingo, Morelos	Cuarto Viernes de Cuaresma	Feria	
Tlalnepantla, Morelos	Cuarto Viernes de Cuaresma	Fiesta	La Preciosa Sangre de Cristo
Almoloya de Alquisiras, México	Cuarto Viernes de Cuaresma	Feria	
San Andrés Huaxpaltepec, Oaxaca	Cuarto Viernes de Cuaresma	Feria	Jesús Nazareno
Santo Domingo Ocotitlán, Morelos	Cuarto Domingo de Cuaresma	Fiesta de los Cinco Panes	
Anenecuilco, Morelos	Quinto Domingo de Cuaresma	Fiesta	Señor del Pueblo
Xochitlán, Morelos	Quinto Viernes de Cuaresma	Feria	El Santo del Pueblo
Axochiapan, Morelos	Quinto Viernes de Cuaresma	Feria	
Totolapan, Morelos	Quinto Viernes de Cuaresma	Feria	Cristo de Totolapan

Santuario Mapethé, Hidalgo	Quinto Viernes de Cuaresma	Feria	Señor de Mapethé o Señor de Santa Teresa
Santiago Jamiltepec, Oaxaca	Domingo de Ramos	Feria	
Ciudad Ayala, Morelos	Jueves Santo	Concilio	
Tlayacapan, Morelos	Viernes Santo	El Gran Sinedrio	
Cuautlixco, Morelos	Domingo de Pascua	Fiesta	
Tucumán, Morelos	Domingo de Pascua	Fiesta	
Cocoyoc, Morelos	Domingo de Pascua	Fiesta	
Yecapixtla, Morelos	Domingo de Pascua	Fiesta	
Puente de Ixtla, Morelos	Domingo de Pascua	Carnaval	
Tepoztlán, Morelos	Domingo de Pascua	Carnaval Chiquito	
Xoxocotla, Morelos	Miércoles Santo	Representación del Concilio	
Tlaquiltenango, Morelos	Jueves Santo	Concilio de Tlaquiltenango	

Conclusión

Se reconoce el papel protagónico que los grupos subalternos indígenas tuvieron —y siguen teniendo— en su propio proceso histórico, el cual, a pesar de la dominación, les posibilitó negociaciones, consensos y rupturas con los grupos

dominantes, logrando integrar selectivamente ciertos elementos que les fueron impuestos, sin romper totalmente con su tradición ancestral.

No está proponiéndose la sobrevivencia inmutable de la cultura a lo largo del devenir del tiempo y los avatares históricos que conlleva, sino que enfatizamos el hecho de que se trata de un proceso histórico dialéctico, donde se dan procesos sociales de reformulación y reconfiguración simbólicas, lo cual posibilitó a los grupos indígenas subalternos —a partir del contexto colonial— a adaptarse a la nueva situación política, económica, religiosa y social, sin renunciar por completo a su cultura y tradición. La *tabula rasa* soñada por el proyecto civilizador-evangelizador de los colonizadores nunca se logró.

Entonces, ¿cuál fue el derrotero en los procesos culturales subsecuentes a la imposición doctrinal en un contexto religioso preexistente? Vislumbramos que, necesariamente, ese proceso fue interactuante, nunca unilateral, a pesar de la violencia y sometimiento extremos por parte de los colonizadores. "Tanto la conquista militar, como la evangelización no hicieron desaparecer los signos culturales, sino que más bien provocaron una sedimentación, una 'superposición' de unos y otros, por un proceso de reorganización del universo religioso".[18] En palabras de Gruzinski, "el éxito de la imagen cristiana entre los indios es indisociable, por tanto, de una coyuntura inicial que en muchos aspectos resulta excepcional, pues une una receptividad inmediata y una maestría precoz a unas notables capacidades de asimilación, interpretación y creación […] las distorsiones eran menos el fruto de una torpeza fundamental que la expresión de una creatividad que rechazaba los cánones oficiales al mismo tiempo que expresaba la gran influencia indígena sobre la imagen cristiana".[19]

La tabula rasa soñada por el proyecto civilizador-evangelizador de los colonizadores nunca se logró

[18] S. Sánchez Vázquez, *op. cit.,* p. 290.

[19] Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 182-183.

Desde nuestra perspectiva, los supuestos vestigios de religiosidad indígena en su cristianismo contemporáneo no son tales, sino parte integral y fundamental de una cosmovisión que intencionalmente busca, ejecuta y reproduce ciertas prácticas rituales que considera valiosas desde su lógica cultural interna, aunque ésta resulte fuera de toda lógica para un observador externo. No se trata de vestigios como elementos presentes de manera accidental, sino que son una opción culturalmente asumida desde el grupo subalterno y preservada como parte esencial de su identidad social en contexto histórico; así, más que accidentales, son completamente esenciales y marcan un camino de integración religiosa de medio milenio que es digno de considerarse y valorarse desde su propia originalidad cultural.

En este sentido, son muy pertinentes las palabras de Gruzinski:

> La recepción de las imágenes cristianas en la Nueva España rara vez se confunde con una adhesión apática o un sometimiento pasivo, pese a la eficacia y a la supremacía del aparato barroco, y a los apoyos institucionales, materiales y socioculturales que aseguran masivamente su perennidad y su ubicuidad. Las poblaciones reaccionan a las imágenes mediante incesantes maniobras de apropiación. Otras respuestas proceden de lo colectivo. Las sucesivas intervenciones de este tipo por parte del mundo indígena son, acaso, las más reveladoras, pues trazan un itinerario que cubre la mayor parte de las modalidades de la relación con la imagen: desde la imposición brutal hasta la experimentación, desde la interpretación desviada hasta la producción autónoma e incluso la disidencia iconoclasta.[20]

Considerar a las imágenes de los santos como *mudos predicadores de otra historia*[21] responde a la forma concreta como estas imágenes inertes se han incorporado a la cosmovisión de los pueblos campesinos de ascendencia indígena en México, donde se les considera personajes dinámicos que están presentes en sus cuerpos de madera, pasta de caña o resina. La otra historia que predican es la

[20] *Ibidem,* p. 172.

[21] *Cfr.* Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Los Santos Mudos Predicadores de Otra Historia*, Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009.

que se origina lejos del púlpito, en la lucha diaria por sobrevivir, en el campo, en los problemas cotidianos que urgen soluciones inmediatas. Allí donde la rudeza de la rutina hace necesaria toda la ayuda posible, las redes de solidaridad y reciprocidad se extienden más allá del vecino tangible de carne, hueso y sangre, para integrar a otro tipo de vecinos que comparten esta realidad desde su propia particularidad y posibilidades: los santos, que, a imagen y semejanza nuestra, también tienen vida social y parentescos.

Bibliografía

Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos (religión popular y ejercicio clerical en el México indígena),* Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

———*¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2013.

Boff, Leonardo, *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*, Santander, Sal Terrae, 1992.

Bonfil Batalla, Guillermo, *Introducción al Ciclo de Ferias de Cuaresma en la región de Cuautla*, en *Anales de Antropología*, vol. viii, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, 1971, pp. 167-202.

Broda, Johanna, "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", ponencia presentada en la *xxviii Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Centro Histórico de la Ciudad de México, 9 de agosto de 2007.

———"Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 15-45, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 2001.

Carrasco, Pedro. *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SepSetentas, 1976.

Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, *Los santos mudos predicadores de otra historia*, Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009.

Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Millones, Luis, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, Fundación El Monte, 1997.

Sánchez Vázquez, Sergio, "Visitar el santuario. Los Señores otomíes del Valle del Mezquital", en Patricia Fornier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (coords.), *Ritos de paso. Arqueología y Antropología de las Religiones, vol. III*, pp. 287-307, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009.

La religiosidad popular, la polémica de un concepto

Antonio de Jesús Enríquez Sánchez
Universidad Autónoma del Estado de México

En la hermenéutica de este texto es fundamental partir de la polisemia del término popular, para tratar de enfatizar su uso en la historia y ejemplificar su aplicación en el estudio de la devoción al Señor del Huerto. También se discute la categoría de religiosidad popular a partir de una revisión historiográfica; con base en diversas connotaciones, el autor define a la religiosidad popular como la práctica, en su mayoría, con independencia de los distingos sociales, económicos o intelectuales.

El presente volumen convoca a la reflexión y, en el mejor de los casos, a la identificación de la religiosidad popular, atendiendo a cuatro particulares miradas para abordar el fenómeno aludido: la antropológica, la artística, la teológica y la historiográfica. Corresponde a estas líneas suscribirse a la última de las miradas enlistadas y, por tanto, explorar en el asidero histórico la posible identificación del fenómeno que hoy denominamos *religiosidad popular*.

En el entendido del ejercicio reflexivo que busca el volumen es, desde luego, apremiante meditar sobre el concepto de religiosidad popular —indudablemente presente en la serie de trabajos que desfilan en este libro— y el enfoque que puede adquirir según la perspectiva elegida para su estudio. No dudamos de que la discusión, planteada además desde cuatro miradas, dará como resultado un cuadro sumamente variado del aspecto que nos convoca.

En este sentido, la revisión del adjetivo "popular" que, como señala Pierre Bourdieu,[1] nombra a toda una familia en la que se incluye a la religión, necesariamente debe abrir las líneas de este trabajo. De manera subsecuente, corresponde manifestar al lector el sentido que habremos de asumir para explorar la noción de religiosidad popular en la historia mexicana, toda vez que el adjetivo "popular" se ha distinguido por su polisemia, lo cual ciertamente ha contribuido a la ausencia de unanimidad —como en realidad suele suceder con otros vocablos—

1 Pierre Bourdieu, "¿Dijo usted 'popular'?", en Alain Badiou *et al.*, ¿Qué es un pueblo?, Capital Federal, Eterna Cadencia, 2014, pp. 24-46.

para definir su alcance como concepto y, por ende, a la polémica. Finalmente, el capítulo dirige su revisión al caso de la devoción al Señor del Huerto, *Ecce Homo* venerado en Atlacomulco durante el siglo xix, revisión que pretende confrontar el andamiaje conceptual enunciado. Sin ánimo de agotar el caso, nos conformamos con presentar algunos indicios que procuren bosquejar la propuesta conceptual que ahora da pie a estas líneas.

¿Qué es lo popular? La polisemia de un vocablo

A reserva de incurrir en una omisión al soslayar lo que es la religión, definida en términos durkheimianos como un sistema de creencias relativas a cosas sagradas, y entender a la religiosidad como acto de manifestación de tal sistema de creencias, parece conveniente dirigir la discusión a partir de la adjetivación que adquiere la religión y la manifestación de dicha religión; es decir, la religiosidad, cuando se les identifica a una y a otra como populares. No es irrelevante el ángulo elegido si se considera que, al preguntarse qué es lo popular, subyacen diversos significados que lo convierten en un vocablo polisémico y polémico.

Bourdieu,[2] por ejemplo, recuerda que lo popular se ha entendido como de dos formas; *1)* lo que pertenece al pueblo, lo que emana del pueblo; *2)* lo que es propio del pueblo, como son creencias y tradiciones populares, subrayando que es lo creado y empleado por el pueblo "y tiene poco uso entre la burguesía y las personas cultas"; advierte, sin embargo, que también se entiende como popular lo que es "de uso popular, emane del pueblo o no". Y así se puede hablar de novelas, espectáculos o canciones populares, también de arte popular; no obstante, a este último —refiere Bourdieu— se le llega a equiparar con el folclore, lo que lo aproxima al terreno de lo popular como obra del pueblo. También se caracteriza como popular todo aquello que tiene como receptor al pueblo o a

Lo popular se ha entendido como creencias y tradiciones populares, creadas y empleadas por el pueblo

2 *Ibidem*, p. 21.

lo que tiene "orígenes populares"; es decir, humildes o plebeyos. Por último, se define a lo popular como "lo que gusta al pueblo, a la mayoría".

Según se advierte gracias a las anotaciones hechas por Bourdieu, tendríamos, básicamente, dos sentidos asignados a lo popular. Por un lado, su uso correspondería a todas aquellas expresiones producidas por el pueblo o identificadas con éste y aparentemente distantes o "de poco uso entre la burguesía y las personas cultas". Lo *popular* aquí quedaría confinado a un *pueblo* humilde. De hecho, conviene apuntar que, en sus inicios, lo popular, vocablo derivado de la voz *pueblo* y acuñado en el siglo xv, refería precisamente a las producciones hechas por el pueblo.[3]

Por otro lado, lo popular aplicaría para referirse a lo que, emanado o no de este pueblo —es decir, independientemente de su procedencia social—, es del gusto, apropiación, aceptación y consumo de las mayorías. Lo *popular* aquí tendría un significado que nosotros hemos asociado con el vocablo *popularidad*, más que con el de *pueblo*, al cual responde el primero de los sentidos señalados. Entonces, el sentido de lo popular como aquello que sería objeto de consumo, apropiación y aceptación de la mayoría estaría relacionado con la noción de *indicación estadística*, manejada por Alain Badiou[4] al expresar qué es lo popular.

Lo popular tendría un significado que nosotros hemos asociado con el vocablo popularidad, más que con el de pueblo

Vale la pena subrayar que, con frecuencia, al hablarse de lo popular —extendido para calificar y singularizar a una cultura, arte, literatura, lenguaje, medicina, fiesta y religión—, desde el primero de los sentidos apuntados, se entiende al pueblo no en su acepción original —derivado del latín *populus*, "conjunto de ciudadanos"—, sino desde la expresión *populacho*, registrada a partir del siglo xviii para nombrar, de manera despectiva,

[3] Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1987, p. 480.

[4] A. Badiou, "Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra 'pueblo'", en A. Badiou *et al., op. cit.*, pp. 9-20.

a un pueblo señalado como "inculto", carente de aquellas expresiones de alta cultura de las que supuestamente se diferencia la cultura popular, hecha por y para el pueblo.[5] Dadas sus implicaciones peyorativas, con razón hay autores que han optado por desechar el concepto o por denunciar, como lo hace el propio,[6] que lo popular solamente alcanza a definirse "de manera relacional, como conjunto de lo que se ve excluido de lo considerado como legítimo"; de lo reconocido como culto, el supuesto antagónico de lo popular en la dicotomía propuesta por la concepción clásica de la cultura.[7]

Algo es cierto, conceptualicemos lo popular como lo que es obra del pueblo o como lo que goza de popularidad. Una y otra propuesta guardan un punto en común: ambas son definiciones generadas desde quienes han tenido el poder para caracterizar y cargar de sentido a lo popular y desde quienes tienen el poder sobre la escritura; pues, de otra manera, ¿quién define qué es lo popular y legitima un concepto por medio de la grafía?[8] Constituido lo popular en el pasado y vigente al día de hoy sobre bases antagónicas, excluyentes, diferenciadas y despectivas en relación con lo culto, hoy las propuestas conceptuales, materializadas en la grafía —y piénsese aquí en el caso de la escritura de la historia (historiografía)—, parecen avanzar en un sentido distinto a los planteamientos hechos por los modelos tradicionales y clásicos.

---

5 J. Corominas, *op. cit.*, p. 480.

6 P. Bourdieu, *op. cit*.

7 La antropóloga Alejandra Gámez, respecto de la religiosidad popular, expresa que ésta sólo se ha definido por exclusión de lo que no lo es. A su parecer, el concepto está cargado de connotaciones peyorativas. Alejandra Gámez, *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca),* México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Facultad de Filosofía y Letras/ Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2012, pp. 45-53.

8 En otros términos, estaríamos ante el poder que detentarían, primero, los poderosos, quienes concibieron la figura del pueblo y después la terminología derivada de esta voz —populacho y popular—, a partir de una serie de intereses y un horizonte cultural en el cual el suyo resultaba ser el parámetro para concebir lo que era el pueblo y lo que sería lo popular. Hoy no puede negarse que la escritura —y, en general, la palabra— también ostenta un poder en la medida en que intenta y procura *definir* la realidad. En este sentido, pensemos que los académicos, sobre bases no necesariamente asimétricas entre poderosos y humildes, intentan aprehender aquella realidad y definir qué es lo popular. Cada propuesta formulada en torno a lo popular puede conllevar, como dice Bourdieu, nuestros prejuicios o fantasmas sociales. P. Bourdieu, *op. cit*.

¿Conviene desechar el concepto *popular*? Consideramos que no y, en lugar de desecharlo, lo que sí podemos hacer es reformularlo, darle otro sentido (contenido) o plantear su uso desde términos diferentes de los que recurrente y tradicionalmente se le asignan.

La "solución terminológica"

Pero ¿qué sentido otorgarle, entonces, a lo popular? Si se ha de pretender descartar el sentido tradicional y recurrente que lo ha asociado con la voz *pueblo* —de la cual parte—, no con el objetivo de negar los orígenes filológicos del vocablo popular, sino a fin de constituir una propuesta que descansa sobre una definición por exclusión y supuestos distingos nítidos entre "lo culto" y "lo popular" (premisa cuestionable como se verá aquí), lo más razonable es quedarse con la segunda propuesta, la cual se aproxima a lo popular con lo que goza de popularidad, con lo que es objeto de apropiación y consumo por parte de una mayoría, más allá de su procedencia social, "emane del pueblo o no". Se trata de una propuesta que diluye la imagen que presenta a las expresiones populares como de "poco uso entre la burguesía y las personas cultas".

Lo popular: lo que es el objeto de apropiación y consumo por parte de una mayoría, "emane del pueblo o no"

En efecto, esta propuesta que señala a lo *popular* como lo que goza de *popularidad* y no necesariamente como lo que es obra del *pueblo*, es la que hemos suscrito en otros lugares.[9] Este juego de palabras constituye nuestra "solución terminológica" (conceptual en realidad, pues evidentemente son palabras cargadas con un significado que pretende aprehender a la realidad desde dos ángulos diferentes) para intentar explicar, de manera sintética, lo que para nosotros constituiría lo popular. Ciertamen-

[9] Antonio de Jesús Enríquez, *Fiesta religiosa y devoción popular en el valle de Ixtlahuaca-Atlacomulco durante el siglo xix*, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Iberoamericana, 2019; A. Enríquez, "La religiosidad popular: conceptualización clásica y conceptualización charteriana. Una revisión desde la historiografía", s. d.; A. Sánchez, *Arte, devoción y milagrería popular. Los "retablos" del Señor de Amecameca*, siglo xix, s. d.

te, no es en sentido estricto una propuesta original, pues mucho abreva de las reflexiones que, desde el ángulo historiográfico, formula Roger Chartier[10] para explicar en qué consiste lo popular y la factibilidad de reformular el concepto.

En este sentido, Chartier[11] asevera que, donde solía verse —desde la perspectiva de la cultura dominante— una distinción perfectamente trazada entre la cultura letrada y la llamada cultura popular, que quedaba en los márgenes de la primera y que se asociaba como un conjunto de producciones y conductas elaboradas por el pueblo, además sin mácula alguna, es necesario reconocer que ha habido "circulaciones fluidas, prácticas comunes, diferencias nebulosas" entre lo culto y lo popular —divisiones propuestas por la concepción clásica de la cultura—; una relación dialéctica en la cual se influyen mutuamente, recibiendo influencias una de la otra, apropiándose y reformulando elementos en un primer momento extraños, luego familiares, y compartiendo elementos comunes producto de este inevitable contacto. Chartier advierte que, más allá de dicha conceptualización clásica de la cultura, lo popular debe caracterizarse como lo que practica la mayoría, sea gente poderosa o humilde —poco importa el distingo económico, social o intelectual—, resultado de una operación de apropiación y consumo.

Lo popular debe caracterizarse como lo que practica la mayoría, sea gente poderosa o humilde

Esta operación es puntual, pues nos permite comprender que constituye una acción activa que permite moldear e identificar toda producción señalada como popular. Pongamos una serie de ejemplos de diversa índole —algunos conectados con el estudio de la devoción del Señor del Huerto de Atlacomulco— para terminar de comprender la relación que guardan la apropiación y el consumo con la emergencia de lo popular.

---

10 Roger Chartier, *Sociedad y escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación,* México, Instituto Mora, 1995, pp. 7-129.

11 *Idem*.

Pensemos en el caso documentado por Robert Darnton, en *La gran matanza de gatos*,[12] relativo a los cuentos que Charles Perrault recupera de la tradición oral de la gente común (campesinos) y que refina para el gusto de los cortesanos. Identificados como "cuentos cultos" bajo la propuesta que deslinda lo culto de lo popular, difícilmente se llegaría a plantear que, producto de los contactos e influencias entre "lo culto" y "lo popular", los cuentos son parte de un repertorio popular del que se apropia la alta cultura, la cual, refinándolos y puliéndolos, terminaría por consumirlos, extendiéndose por círculos sociales insospechados.

A la inversa, pensemos en el uso de las expresiones "don" y "doña", restringidas en sociedades estratificadas como la novohispana a gente de posición acomodada. Más tarde, a partir del siglo xix, las encontramos popularizadas, difundidas entre un mayor número de la población que no era precisamente acomodada y que, en algún punto, terminó por apropiarse de ellas en beneficio propio (fotos 1, 3, 4 y 5). Consumidas por la mayoría, el "don" y "doña" se convierten en expresiones populares, no porque hayan caído en manos del pueblo —su uso sigue advirtiéndose en gente de posición acomodada (fotos 4 y 5)—, sino porque la apropiación y el amplio consumo las popularizó.

Ya que se habla del lenguaje, debe mencionarse que, el propio Bourdieu[13] divisó que la distancia entre el lenguaje identificado como vulgar —el que correspondería a un pueblo— y el lenguaje de la burguesía no era tan abismal como podría suponerse. Al contrario: el lenguaje de la burguesía presentaba rasgos comunes con el lenguaje vulgar, producto del contacto que existía entre quienes hablaban uno y otro.

Y cómo explicar, entrando en el terreno de la medicina, que pese a la difusión de las ideas ilustradas para el tratamiento de los padecimientos —a las cuales tendrían que adherirse los sectores más acomodados e ilustrados deslindándose de los remedios populares— y a la censura hecha a la medicina tradicional, aquellos mismos sectores echen mano de la medicina "popular" que cohabita con la que se intenta cultivar bajo prescripciones científicas. Incluso, se resaltan las

[12] Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa,* México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
[13] P. Bourdieu, *op. cit*. p. 29.

cualidades de la medicina tradicional. Al parecer, la gente que no logra convencerse de la eficacia de los últimos avances no termina por desechar la medicina tradicional, a la cual evidentemente no es ajena, siendo popular no por confinarse al populacho, sino por constituir un repertorio del que beben humildes y poderosos.[14] Las diferencias entre "lo culto" y "lo popular" se tornan nebulosas.

Por otro lado, qué decir de los exvotos pictóricos, denominados también *retablos* votivos. Antes que nada, es necesario precisar que, desde el punto de vista del canon artístico, la expresión "retablo" corresponde y, aparentemente, se restringe a aquellas estructuras que se ubican detrás de los altares de las iglesias. No obstante, infinidad de cartelas que forman parte de los exvotos señalan lo contrario. A estas expresiones pictóricas también se les denominó *retablos* (fotos 1, 3, 4 y 5), acaso por el hecho de hallarse dispuestos en las paredes de los templos, detrás de los altares. Lo relevante es que, a contracorriente de aquellas voces que se empeñan en sostener el uso acotado de este vocablo en el terreno artístico, los testimonios votivos que han llegado hasta nuestros días señalan, de nueva cuenta, la apropiación de un concepto, su reinterpretación y, por ende, su consumo entre la población que optó por extenderlo —popularizarlo— a las expresiones votivas que inundaron diversos santuarios.

La eficacia de los últimos avances no termina por desechar la medicina tradicional, repertorio del que beben humildes y poderosos

14 América Molina, *Por voluntad divina: escasez, epidemias y otras calamidades en la ciudad de México, 1700-1762,* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1996, pp. 58-76.



Foto 1. Exvoto. "En el año de 1825 en el mes de enero le acontesio esta desgrasia a la casa de Don Silberio Agilar, besino del Pueblo de Santa Maria Abiendosele quemado la cosina que estaba junto a la puerta del cuarto dicho cuarto tenia el tejado de sacate que le bañaba la yama de la lumbre y inbocando al Señor del Sacromonte quiso su dibina Majestad no le ofendiere [?] el fuego por esto cual prometio aser el retablo".[15] La expresión "don", otrora empleada para referirse a personas acomodadas, contrasta notablemente con lo que el retablo votivo presenta como su vivienda y situación socioeconómica.

---

15 Gloria Fraser Giffords, "El arte de la devoción", *Exvotos,* núm. 53, México, Artes de México, 2000, pp. 8-23.

Los *retablos* votivos merecen otros comentarios. Alguna vez considerados como artesanías —por no formar parte de las artes mayores—, llama la atención que pintores de renombre, como Hermenegildo Bustos (México), se hayan interesado en participar en su confección, diluyendo la aparente frontera que debía primar entre la pintura —alta cultura— y el exvoto confinado al pueblo, aparentemente desde siempre.[16] No fue así, pues inicialmente solicitado por gente acomodada, paulatinamente ganó adeptos entre la población de diversa condición social, se popularizó (se volvió popular). Al fin y al cabo, las prácticas devocionales difícilmente logran pertenecer a un sector de la población acomodado, haciéndose, más bien, del dominio común, y abarcando por igual a humildes y poderosos.

Las prácticas devocionales difícilmente logran pertenecer a un sector de la población acomodada; abarcan por igual a humildes y poderosos

Llegados a este punto, y dado que este texto gira en torno a la religiosidad popular, ¿cómo debemos entenderla? En este trabajo, en particular, a la religiosidad popular se le caracteriza como aquella que practica la mayoría, independientemente de todo distingo social, económico o intelectual.

Una revisión casuística: la devoción popular al Señor del Huerto[17]

Bajo el sentido propuesto para caracterizar a la religiosidad popular, puede aseverarse que la devoción decimonónica al Señor del Huerto fue, desde sus inicios, popular. En efecto, aunque una serie de indicios puntuales acusan el papel notable que adquirieron algunos personajes de renombre en la "emergencia" de

---

16 Jorge Durand, "Los retablos de Hermenegildo Bustos", *Exvotos,* núm. 53, Artes de México, 2000, pp. 46-55; Patricia Arias y J. Durand, *La enferma eterna. Mujer y exvoto en México, siglos XIX y XX,* México, Universidad de Guadalajara/El Colegio de San Luis, 2002.

17 La confección de este apartado abreva de la investigación sobre el Señor del Huerto presentada en otro trabajo (A. Enríquez, *op. cit.*, pp. 150-151, 232-256, 291-299 y 311-312). Aquí procuramos ofrecer una síntesis de los hallazgos de dicha investigación.

esta devoción local, el arraigo a su devoción, presente tiempo atrás entre la población de Atlacomulco para cuando ocurrió la formalización de su culto, confirman su carácter popular.

En primer lugar, debe señalarse que la imagen del Señor del Huerto corresponde a un *Ecce Homo* venerado durante la época novohispana y empleado originalmente en las representaciones de Semana Santa realizadas en Atlacomulco, específicamente, en la Pasión de Cristo. Golpeado, con cetro y corona de espinas y túnica (fotos 2, 3 y 6), el Señor del Huerto pudo acaso servir en los actos anteriores a su suplicio, como en la oración en el huerto de Getsemaní —previa a la aprehensión de Cristo—. De ahí el posible nombre con el cual terminó identificándolo la población, pues, hay que subrayarlo, en ningún momento se le nombra con la advocación cristológica que le corresponde, haciéndose de dominio común hablar del Señor del Huerto en Atlacomulco y en poblaciones vecinas, como Ixtlahuaca y Jocotitlán, lugares a los que llega su devoción.



Foto 2. El Señor del Huerto, afamado *Ecce Homo* venerado en Atlacomulco. Autor: Antonio Enríquez, 2017.

Con este pasado a cuestas, nada tuvo de extraño que, a comienzos del siglo XIX, cuando a instancias del cura párroco de Atlacomulco, don Miguel Flores Calderón, se promoviera la edificación de un templo para su veneración y la población participara con entusiasmo en los trabajos. La construcción del templo se llevó a cabo entre 1810 y 1811. Huelga destacar que la repentina edificación de un templo para su culto obedecía a un presunto milagro que circuló oralmente en aquellos años y hasta comienzos del siglo XX, cuando Trinidad Basurto se dio a la tarea de fijarlo de manera escriturística en *El arzobispado de México* (1901). Según Basurto, en 1810, el Señor del Huerto "se renovó", lo que la población y el cura párroco interpretaron como un acto milagroso de la imagen, haciendo al segundo instigador de la edificación de un templo para su culto. Aunque Basurto no ofrece más detalles de la "renovación" de la imagen, suponemos que ésta presentó un aspecto tan diferente, que dio la impresión de haberse renovado por cuenta propia.

> *El exvoto cumplía una función capital al servir como medio difusor de los portentos atribuidos a la imagen: afianzar la devoción*

El contar con un templo propio para su veneración —donde llegaría una serie de exvotos dedicados a él— y una fecha propia para su fiesta (tercer domingo de septiembre), que nada tiene que ver con las fechas en que solía verlo la población, me parece ilustrativo hablar de la formalización del culto al Señor del Huerto, quien tendría, por fin, un tiempo y espacio precisos para su fiesta que lo deslindan de otros tiempos festivos.

Justamente el templo ofrece otro indicador significativo para hablar del carácter popular que se entrevera con la devoción al Señor del Huerto y que alcanza no solamente a la imagen, sino también al espacio destinado a su veneración. Por la documentación que ha llegado hasta hoy, se sabe que, desde 1844 —quizás desde antes—, la población identificaba el templo del Señor del Huerto como *El Santuario*, término que solamente se daba a aquellos templos cuyo radio de-

vocional alcanzaba una magnitud considerable. Pero ¿de verdad era esto lo que sucedía con el del Señor del Huerto? Aunque sí podemos advertir que su esfera devocional sobrepasaba el ámbito estrictamente local, pues se extiende a poblaciones circunvecinas, no parece que haya tenido la notoriedad de otros santuarios. A pesar de ello, lo interesante es que sus devotos se apropian de la terminología y la aplican al templo de la imagen a la cual veneran. Más interesante es que el reconocimiento de la Iglesia —ausente en estos años, pues reconocía al templo como una capilla y nada más— llegaría tardíamente, hasta 1946. Para entonces, la Iglesia no haría excepto reconocer lo que ya era evidente entre la población, una población que, con su presencia numérica, era la que influía en la elección de la Iglesia para elevar un templo a santuario.

Mas los devotos del Señor del Huerto no sólo marcarían la pauta con su presencia numérica para que el templo fuera reconocido como santuario, sino que, mediante otras acciones, contribuirían en la popularización de su culto. Sin duda, la imagen ganaría adeptos en la medida en que se le reconociera su capacidad de obrar milagros, y aquella solamente podría ser de dominio común por la propia promoción que la población hacía cada vez que le reconocía portentos y los externaba en el mejor de los casos por medio de la práctica votiva. No por nada más de un retablo destinado al Señor del Huerto consignaba expresamente que se le dedicaba "para su mayor culto y veneración". El exvoto cumplía así una función capital al servir como medio difusor de los portentos atribuidos a la imagen, afianzar la devoción que ya llevaba a cuestas y, eventualmente, extender el número de devotos que confiaban en la capacidad del Señor del Huerto para realizar prodigios e interceder por quienes se amparaban a su cobijo.

Sintomático es advertir que la práctica votiva comenzaría a manifestarse de manera temprana en Atlacomulco, pues apenas dos años después de que concluyeran los trabajos de la edificación de la capilla, se tuvo noticias de retablos dedicados al Señor del Huerto. El primero de los exvotos que ha llegado hasta nosotros es de 1813. Es difícil saber si corresponde al primero, pero es uno de los precursores —al igual que los de 1816 y 1817—[18] de una práctica que se vio

[18] Mario Colín, *Retablos del Señor del Huerto que se venera en Atlacomulco,* México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1981, pp. 34-37.

con frecuencia a medida que avanzó el siglo xix. El exvoto en cuestión externa el agradecimiento de doña Josefa Peláez al Señor del Huerto por haberla librado del peligro que para ella significó que un enorme perro negro se atravesara en su camino. Peláez le da las gracias por haber evitado que el canino la hiciera pedazos. Aunque a primera vista pudiera parecer risible el prodigio manejado en este retablo, el milagro adquiere su plena justificación al advertir que se inscribe todavía en el imaginario novohispano, el cual ve en el canino de color negro la manifestación del Maligno.[19]



Foto 3. Exvoto. "En 3 de Marzo de 1813: acontecio, Vn Acidente a Doña Josefa pelaez, que Un perro la iba aser pedasos inboco al Sr. del huerto y por su amparo quedo libre".[20]

---

[19] Gisela von Wobeser, *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, p. 56.

[20] Mario Colín, *Retablos del Señor del Huerto que se venera en Atlacomulco*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1981, p. 33.

Adicional al portento que documenta, el retablo votivo es significativo por otro asunto: la calidad de la oferente que lo dedica. Doña Josefa Peláez, cuyo título ya nos advierte que se trata de una mujer de posición decorosa, corroborada por su ornamenta, resulta ser parte de una de las familias notables de Atlacomulco, vinculadas con el poder municipal. Miembros de la familia Peláez formarán parte de los ayuntamientos establecidos en 1824 y 1829.

El mismo carácter distintivo tienen quienes dedican el exvoto de 1817. En esta ocasión, se trata de don Trinidad Monroy, administrador de la hacienda de Toxi, y su esposa doña Josefa Flores. Ambos agradecen al Señor del Huerto por haber resucitado a su hija, que murió al caer y ahogarse en una zanja. No se trata de cualquier tipo de oferentes, como tampoco lo es don Vidal Fuentes, el único del que tenemos noticia que dedicó dos exvotos al Señor del Huerto por haberlo auxiliado en circunstancias diferentes: en 1857, lo socorrió al caer a un río con todo y caballo y, en 1858, por sanarlo de un "mal de corazón". En uno y otro caso, el pintor plasmó exactamente con la misma apariencia a Fuentes (fotos 4 y 5).



Foto 4. Exvoto. "Caminando D. Bidal Fuentes una noche del mes de Julio de 1857 se desbarranco del puente de un rio cresido y entre su corazon invocó al Sor. del Huerto y a poco rato salio con todo y caballo. En reconocimiento dedica este Retablo al Señor".[21]

[21] *Ibidem*, p. 61.

Si a la nómina de personajes agregamos al cura Flores Calderón, tenemos que lo más granado de la población de Atlacomulco participaría en el culto del Señor del Huerto y que, por lo menos en el caso del cura párroco, doña Josefa Peláez y don Trinidad Monroy, lo haría de manera temprana, dando con sus acciones —la promoción de un templo para su veneración, la dedicación de retablos votivos para dar cuenta de sus prodigios— su venia al culto. Podría decirse, y con cierta razón, que el culto al Señor del Huerto es producto de los esfuerzos deliberados de la élite local que, dueña del poder religioso, político y económico, promovería el culto y lo reconocería; pero hasta aquí la aseveración estaría incompleta.



Foto 5. Exvoto. "Estando gravemente malo D. Bidal Fuentes de mal de corazón, el mes de mayo de 1858 su familia inboco Al Sr. del Huerto luego comenso a aber alibio. En reconocimiento dedica este Retablo al Sor. En Salud puesta".[22]

Lejos de dar por certera esta afirmación, debe reconocerse que la promoción sólo podía alcanzar el éxito esperado si contaba con el aval del grueso de la población de Atlacomulco y si el culto se arraigaba y mantenía anclado a ella. El éxito

[22] *Ibidem*, p. 65.

de esta devoción, manifiesta tempranamente por medio de diversos indicadores —un templo edificado de manera vertiginosa, producción votiva inmediata, la fijación de una fecha exclusiva para su culto– y vigente en el andar del tiempo como lo dan a entender otras tantas evidencias —la denominación de santuario a la capilla, la producción continua de exvotos y la dotación de tierras para sostener su culto, las mejores por cierto—, sólo puede esclarecerse y comprenderse sin ningún extrañamiento si se considera que la devoción al Señor del Huerto ya estaba presente desde la época novohispana —no sabemos exactamente desde cuándo— y que una porción considerable de la población participaría sin cesar en el fenómeno devocional, tal como lo hacían las personas poderosas de la sociedad de Atlacomulco. Inmersos por igual humildes y poderosos, unos y otros habrían de darle su sello popular al culto cristológico.

Como contrapunto de los exvotos comentados, tal vez valga la pena comentar el caso de Francisco, quien en 1827 imploró al Señor del Huerto y a la virgen de la Soledad el alivio de su esposa, María de la Luz Álvarez, que, recién concibió, cayó en cama al contraer fiebre y un fuerte dolor. El Cristo le devolvió la salud, por lo que Francisco le dedicó el retablo votivo. Lo interesante es que Francisco, cuyo apellido desconocemos, marca la antítesis de los Flores Calderón, los Peláez o los Monroy. No ostenta el título de don y no parece una persona inmersa en el circuito político, religioso o económico del grupo poderoso de Atlacomulco. Sin embargo, como aquellos, Francisco participa en la constitución del culto al Señor del Huerto. Su exvoto es igual de valioso que los de 1813 o 1817 para dar cuenta de los diversos prodigios que, a lo largo del siglo xix, se atribuyeron a este portentoso *Ecce Homo*, quien en ocasiones era invocado por sus devotos con otras entidades del panteón católico, como hizo Francisco, en 1827.

Francisco imploró al Señor del Huerto y a la virgen de la Soledad el alivio de su esposa, que, recién concibió, cayó en cama

El detalle es digno de resaltar, pues advierte que los moradores de Atlacomulco contaban con más de un posible intercesor para sus males y angustias y que, quizás en su particular manera de interpretar y entender la religión, invocar a dos o más personajes divinos les aseguraría una eficaz intervención divina y resolución a sus problemas. Ya que estamos en los linderos interpretativos de la población que moldeaba y practicaba la religión católica a partir de la apropiación de sus elementos constitutivos, resulta oportuno traer a colación el caso de aquel individuo cuyo nombre, por cierto, no figura en el retablo votivo que ahora comentamos, quien el 26 de febrero de 1857 cayó enfermo y amenazó al Señor del Huerto con cambiar de religión si no le reestablecía su salud. Según consta en el retablo votivo, el oferente recuperó su salud al instante, con lo que la amenaza surtió su efecto.

Lo interesante de este exvoto, además de haber escapado al parecer del control de la Iglesia y sobrevivir hasta fechas recientes, es que revela el margen de maniobra con el cual contaba la población para, desde sus experiencias, interpretar y reformular la religión; sobre todo, cuando la cuestión de la libertad de cultos se había planteado —aunque no establecido— en los debates que dieron origen a la Constitución de 1857, promulgada días antes de que apareciera este exvoto. Ciertamente, y como asevera Chartier,[23] pese a que la religión popular era trabajada por la institución eclesiástica, la cual pretendía moldear e imponer a la sociedad entera “la manera en que los clérigos pensaban y vivían la fe común”, también era cierto que no siempre podía pedírsele a la población que pensara, comprendiera e interiorizara definiciones y prescripciones que formaban parte del asidero intelectual de la Iglesia, pero no del de la población, la cual terminaría por interpretar y dar forma a una religiosidad que participaba del canon institucional, aunque también de la inventiva de quienes la practicaban y vivían.

De hecho, no puede soslayarse que la fisionomía agrícola dominante de Atlacomulco durante el siglo xix sugiere otra observación respecto de las peticiones hechas por el grueso de la población que, ocupada en actividades agrícolas y labores de las haciendas existentes en la comarca, habría demandado al Señor del Huerto su auxilio en sus labores agrícolas y en la procuración de su sustento agrí-

23 R. Chartier, *op. cit.*, p. 8.

cola. Sin que haya evidencia alguna, sólo un espacio profusamente rural y una población predominantemente de indígenas mazahuas ocupados en las labores del campo, por un lado, y un Señor del Huerto con un cetro que mucho recuerda a una caña de maíz (foto 6), por el otro, invitan a reflexionar sobre una petición que, guardada en la intimidad de los devotos, sin haber quedado registrada en soporte alguno —porque no había necesidad de hacerlo—, pudo ser frecuente para el Señor del Huerto. Sin embargo, no se puede poner en duda que, también ellos, los indígenas, serían copartícipes de la devoción a este *Ecce Homo* junto con otros sectores de la sociedad de Atlacomulco.



Foto 6. Señor del Huerto.
Fragmento de un retablo votivo de fecha desconocida.[24]

[24] *Ibidem*, p. 99.

Inmersos en las más diversas ocupaciones; en el culto religioso; en la administración de haciendas; en las labores del campo o en la sanación de personas, de posición acomodada o de condición humilde, los devotos del Señor del Huerto terminarían por afianzar su culto. Poco importa la condición social o económica para intentar caracterizar al fenómeno devocional como popular en su acepción de aquello que es obra del pueblo, a sabiendas de que fue un fenómeno en el que participó lo más diverso de la población de Atlacomulco, y de poco sirve decir, así sea para identificar la naturaleza inicial del culto, que fue obra de una elite local, sin valorar que la participación de esa población diversa en la devoción al afamado Cristo hace una diferencia sustancial, pues es la que ratificó, aprobó y contribuyó a la permanencia de una devoción que, en otras condiciones pudo caer en el eventual olvido.

Los agradecimientos plasmados en los retablos votivos tienen en común gravitar en torno al restablecimiento de la salud o la conservación de la vida

Visto como el indicado para asegurar la subsistencia alimenticia o devolver la salud —en el mejor de los casos, el que era capaz de conservar la vida, pues el deterioro de la salud podía convertirse en el preludio del cese de la vida—, el Señor del Huerto recibiría diversas peticiones por parte de sus devotos y, análogamente, agradecimientos por acceder a las peticiones hechas, manifestadas en los exvotos que terminaron en *El Santuario*. Aunque diversos en los casos que documentan, los agradecimientos plasmados en los retablos votivos tienen como común denominador el gravitar en torno al restablecimiento de la salud o la conservación de la vida que logra vencer percances en los caminos, accidentes, enfermedades (foto 5) o a la muerte misma, toda vez que el Señor del Huerto es capaz de devolver la vida a los muertos.

En este sentido, valga la pena decir que hasta la propia medicina recurriría a la religiosidad de la población devota de Atlacomulco cuando se hallaba imposibilitada para sanar a los enfermos. En 1871, por ejemplo, Rafael Becerril,

curandero del pueblo, tendría que acudir al Señor del Huerto y a María Santísima para sanar a sus enfermos, pues se consideraba escaso de conocimiento para solucionar los males que aquejaban a sus pacientes. Becerril prometió dedicarles a ambos un retablo votivo si sanaban al menos 25 enfermos, cifra que se cumplió con creces y rebasó, pues en lugar de curar a 25 personas, la cifra llegó a 35. Incapaz de sanar los males, vemos al curandero inmerso exactamente en el mismo abanico de opciones con que cuentan otros devotos de la población de Atlacomulco; primero, porque acude al Señor del Huerto, pero también a su madre, María Santísima, para asegurar que la solución al problema sea exitosa al contar con dos mediadores, y, segundo, porque como aquellos que pueden valerse de los avances modernos de la medicina (tal es el caso de las cirugías, de las que al menos hay un exvoto que las registra)[25] y no optar por la medicina tradicional —como la que practica Becerril—, el curandero echa mano de una tercera opción, alterna a los dos tipos de medicinas que conoce la población: la mediación divina.

El curandero echa mano de una tercera opción, alterna a los dos tipos de medicinas que conoce la población: la mediación divina

La propia Iglesia —y hay que precisar que la alta jerarquía— coadyuvaría igualmente en el afianzamiento de esta devoción cristológica, pues al menos una litografía de la época, expuesta con la intención de contribuir favorablemente en la difusión del culto al Señor del Huerto, refiere que tanto el arzobispo Pedro José de Fonte, en 1822, como el arzobispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, en 1866, trabajaron en la promoción del culto al Señor del Huerto durante sus visitas pastorales. De Fonte —en realidad, el cabildo eclesiástico de la ciudad de México, que cubrió al arzobispo ausente y firmó en su nombre— "concedió ochenta días de indulgencia a todos los que devotamente rezaren un Credo ante esta venerable imagen"; mientras que De Labastida otorgó otros tantos días de indulgencia "por un Credo o un Padre nuestro". Ciertamente, al hacer

[25] *Vid*. M. Colín, *op. cit*., p. 73.

sus visitas, los prelados no podían desdeñar la relevancia que las imágenes tenían para las feligresías locales, por lo que había que generar estrategias tendientes a robustecer su devoción.

Finalmente, vale la pena hablar de la fiesta del Señor del Huerto y cómo ésta también reviste un carácter popular. Realizada el tercer domingo de septiembre, el día resultaba oportuno, pues al ser los domingos días de descanso, la población, incluida la labradora, podía disponer de mayor libertad para acudir a la fiesta del portentoso Cristo. Y, sin duda, no poca sería la gente —de diversa condición social y económica y de distinta procedencia— que acudiría a la función religiosa, aun en tiempos de la regulación que impulsó la legislación emanada con la Reforma liberal al moderar y luego prohibir terminantemente los actos de culto externo. Por ejemplo, en 1900, las autoridades municipales de Atlacomulco se dieron a la tarea, como en otros años, de vigilar la fiesta del tercer domingo de septiembre por la mucha concurrencia que se daba cita en ella. Particularmente para ese año, la afluencia de la gente originó que el tianguis que se organizaba durante esta fiesta creciera a un nivel extraordinario, por lo que se sugirió dividirlo y que parte de él se dispusiera en “la plazuela de pelota para facilitar mejor el cobro de derechos parroquiales”. La propuesta, finalmente, se desechó, indicándose que el ayuntamiento procuraría ensanchar las calles adyacentes a la plaza principal “a los comerciantes que en ese día ponen sus puestos de fiesta”. La presencia del tianguis revela que, además de acudir propiamente a los actos religiosos, la población iba a distraerse, trabajar y hacer dinero —en el caso de los comerciantes—, comprar, degustar bebidas y alimentos que se expendían en la fiesta —en el caso de los asistentes— o divertirse con los juegos que formaban parte de la atmósfera festiva.

Los prelados no podían desdeñar la relevancia que las imágenes tenían para las feligresías locales

El hombre devoto, el hombre lúdico y el hombre práctico —siguiendo a Odo Marquard—[26] se daban cita con motivo de las fiestas; de tal suerte que, habiendo diversos motivos por los cuales asistir, vivir y participar de la fiesta, ésta se veía indudablemente favorecida con la asistencia de numerosas personas, otorgándole su cariz popular, pues, independientemente del factor numérico, la fiesta no hacía distingos entre quienes asistían. Lo mismo humildes que poderosos acudían guiados por su devoción, para ganarse el sustento al trabajar y beneficiarse económicamente con la celebración y para distraerse, jugar y disfrutar de los placeres profanos siempre ligados a la fiesta religiosa. De suerte que la función religiosa del Señor del Huerto manifestaba su carácter popular, como lo era la misma devoción que transitó al discurrir el siglo xix mexicano.

Reflexiones finales

Discutible por la polisemia que el vocablo popular carga desde sus inicios, a veces identificado con el pueblo y otras con lo que practican y consumen las mayorías, sin importar la condición socioeconómica o bagaje intelectual de quienes suponen dicha mayoría, este texto intentó inscribirse en esta reflexión que, desde luego, compete a la historiografía, en la medida en que la historia, como otras disciplinas, genera su saber mediante el proceso escriturístico, fuente de poder y que otorga un sentido a las palabras. Según pudo advertirse, no inauguramos una propuesta conceptual generada desde la grafía de la historia, pues mucho de lo que se ha manejado aquí como una propuesta para entender el fenómeno popular, aplicado entre otras manifestaciones al ámbito religioso, descansa en el sentido charteriano asignado a lo popular. Esto advierte que, en efecto, la polémica en torno a lo que significa "lo popular" ha interesado al histo-

La fiesta se veía favorecida con la asistencia de numerosas personas, pues no hacía distingos entre quienes asistían

[26] Odo Marquard, "Pequeña filosofía de la fiesta", en Uwe Schultz, *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 357-366.

riador desde los ochenta (de 1987 procede la primera edición de los trabajos de Chartier que versan sobre lo popular).

El sentido charteriano, y el que aquí se asume, sin desechar el concepto de lo popular, se ha interesado en revisarlo desde otras bases que, con frecuencia, se han empleado para incursionar en el concepto. Entendido como un concepto que nos remite a lo que compete a una mayoría que se apropia y consume lo que se señala como popular, por gozar de popularidad, el sentido dado a lo popular nos permitió revisar la devoción al Señor del Huerto sobre una perspectiva menos marcada por una posición dicotómica que tiende a enfrentar y diferenciar al pueblo y sus expresiones de las que son cultivadas por los representantes de una cultura letrada y se supone son diferentes, sin haber relación dialéctica entre ambas.

Inmersas en la propuesta manejada aquí, la fiesta, la devoción y las expresiones pictóricas dedicadas al Señor del Huerto se alimentan lo mismo de la presencia de los poderosos que de los humildes. Son solicitadas —sobre todo, los exvotos— por unos y otros, constituidas y mantenidas en el curso del tiempo por la vitalidad que les imprimen diversos actores de la sociedad de Atlacomulco. Curas, gente humilde, labradores, curanderos, administradores de haciendas, gente de posición acomodada; todos comparten un común denominador en el fenómeno religioso que vive la sociedad de Atlacomulco en su andar cotidiano: la devoción al Señor del Huerto, una manifestación que, sin temor a errar, podemos calificar como popular en el sentido charteriano.

Bibliografía

Arias, Patricia y Jorge Durand, *La enferma eterna. Mujer y exvoto en México, siglos XIX y XX,* México, Universidad de Guadalajara/El Colegio de San Luis, 2002.

Badiou, Alain, "Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra 'pueblo'", en A. Badiou *et al., ¿Qué es un pueblo?,* Capital Federal, Eterna Cadencia Editora, 2014, pp. 9-20.

Bourdieu, Pierre, "¿Dijo usted 'popular'?", en A. Badiou *et al., ¿Qué es un pueblo?,* Capital Federal, Eterna Cadencia Editora, 2014, pp. 21-46.

Chartier, Roger, *Sociedad y escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación,* México, Instituto Mora, 1995.

Colín, Mario, *Retablos del Señor del Huerto que se venera en Atlacomulco,* México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1981.

Corominas, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana,* Madrid, Gredos, 1987.

Darnton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa,* México, Fondo de Cultura Económica, 2015.

Durand, Jorge, "Los retablos de Hermenegildo Bustos", *Exvotos,* núm. 53, México, Artes de México, pp. 46-55, 2000.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús, *Fiesta religiosa y devoción popular en el valle de Ixtlahuaca-Atlacomulco durante el siglo xix*, tesis de maestría en Historia, Universidad Iberoamericana, México, 2019.

——— *La religiosidad popular: conceptualización clásica y conceptualización charteriana. Una revisión desde la historiografía*, 2019, s. d.

——— *Arte, devoción y milagrería popular. Los "retablos" del Señor de Amecameca, siglo xix*, 2019, s. d.

Gámez Espinosa, Alejandra, *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca),* México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2012.

Giffords, Gloria, "El arte de la devoción", *Exvotos,* México, Artes de México, núm. 53, 2000, pp. 8-23.

Marquard, Odo, "Pequeña filosofía de la fiesta", en Uwe Schultz, *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 357-366.

Molina del Villar, América, *Por voluntad divina: escasez, epidemias y otras calamidades en la ciudad de México, 1700-1762,* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1996.

Wobeser, Gisela von, *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.

El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición frente a la religiosidad popular

Solange Alberro Behocaray
Universidad de París-IV-Sorbone

La autora toca el delicado y polémico tema de la Inquisición. Realiza una interesante ubicación histórica de este suceso junto con una comparación de lo que fue la Inquisición en México. Se deja en claro que, aunque en las actas del tribunal del Santo Oficio no hay registro alguno de lo que hoy llamamos religiosidad popular, sí se puede leer entre líneas ciertas referencias en cuanto a desviaciones en el ámbito del culto. Esto es lo que hoy podría llevarnos a la interpretación de los fenómenos que cobijamos bajo el término religiosidad popular.

Debido a que hay bastantes ideas encontradas e imaginarios respecto de la Inquisición, además de innumerables prejuicios, me permito recordar cómo surge en España. Durante toda la Edad Media, es el único país en Europa con tres religiones: cristianismo, judaísmo e islam. Nadie más en dicho continente comparte esta realidad.

Una religión monoteísta es excluyente por definición; mientras que, en una politeísta, los griegos y romanos pueden incluir nuevos dioses. Esto crea en España algo sumamente excepcional en relación con los demás países europeos.

Durante siglos, el cristianismo en España choca con el islam, y en 1492, el islam queda proscrito definitivamente y el monoteísmo victorioso (el cristianismo) trata de eliminar a los otros monoteísmos (musulmanes y judíos). En el siglo XXI, nosotros estamos acostumbrados a escuchar acerca del derecho a elegir las ideas propias y la religión que queremos; pero, en ese entonces, la realidad era distinta.

En nuestro contexto, por ejemplo, nos sentimos mexicanos porque hablamos español; nacimos en este territorio; tenemos documentos que avalan nuestra identidad nacional, como un pasaporte o una identificación oficial. Pues bien, en aquella época, la religión desempeña esa función aglutinante y de identidad. Hoy en día, en España continúan los problemas de identidad y unidad: los catalanes y vascos piden independencia; en el interior de España, aún se hablan tres lenguas. Entonces, hay que revalorar el criterio de unidad de la religión; no

hay que juzgar con nuestros criterios, porque nuestros conocimientos, valores y circunstancias son totalmente diferentes.

Los cristianos derrotan a los musulmanes a finales del siglo xv y se quedan sin opción: o se convierten al cristianismo o se van. Insistimos en que el monoteísmo excluye, e igual lo hace el islam cuando se expande y penetra en Europa, que no acepta otras propuestas religiosas.

Para 1492, el cristianismo logra tener el control total en España; así se da la expulsión de los musulmanes y judíos. Éste es el contexto donde opera la Inquisición en España.

Una cosa es destruir los templos y a los ídolos y otra cosa es lograr que, efectivamente, desaparezcan las ideas

Cuando los españoles llegan a México, no existe la menor posibilidad de convertir a los indios con la rapidez deseada. Los primeros franciscanos llegan en 1524 y son sólo unos cuantos; entonces, tratan de transmitir la fe, pero, al mismo tiempo, se trata de erradicar el paganismo, especialmente en relación con los sacrificios humanos. Sin embargo, tampoco se les puede convertir a sangre y fuego debido a algunas experiencias en Oaxaca y Michoacán que fueron bastante duras, por lo que se buscan otros métodos. No es que no quisieran convertir a los indios rápidamente; más bien, no pudieron, porque la mayoría de la población estaba muy adherida y acostumbrada a sus tradiciones religiosas ancestrales.

Así, cuando los españoles llegan a la Nueva España, primero los franciscanos, luego los dominicos, los agustinos, entre otros, tratan de erradicar lo antiguo y de conocer las religiones locales a fin de intentar convertir a los indígenas. Por supuesto, no se contemplaban todos los problemas que surgieron, porque una cosa es destruir los templos y a los ídolos y otra cosa es lograr que, efectivamente, desaparezcan las ideas; confrontar las ideas autóctonas de la divinidad, del alma, del más allá que tenían los naturales. Entonces, al principio, los españoles empiezan a castigar a los indios. Por ejemplo, Zumárraga comete un error político al

castigar a los altos caciques de Texcoco e inmediatamente le llaman la atención por dos razones: la primera, porque los indios son neófitos, así que le reprochan cómo, a escasos ocho años de la Conquista, se les va a tratar con el mismo rigor que a los cristianos; la segunda, por el peligro de rebelión, pues en el caso de que los indios se hubieran rebelado, los españoles no habrían tenido los medios para resistir.

Por ello, se hacen algunos ajustes y, a partir de 1539, los indios no pueden ser arrestados ni enjuiciados por la Inquisición. Después, se intenta solucionar el problema con la indoctrinación en los conventos; es decir, se insta a los grandes caciques a mandar a sus hijos a formarse en estos centros de indoctrinación. A veces, los caciques enviaban a los hijos de sus súbditos, pero no a los propios a fin de preservarlos. Sin embargo, dicha práctica sí generó una distinción social, pues los indios de macehuales formados en estos lugares ya estaban cristianizados, de alguna forma asimilados, en contraposición a los otros indios —muchos de ellos, antiguos nobles— que seguían en lo antiguo, considerados, por ello, como atrasados, rezagados. Esto nos deja entrever la complejidad social de dichos procesos.

A partir de 1539, los indios no pueden ser arrestados ni enjuiciados por la Inquisición

En México, la Inquisición se instala en 1571, mas no para los indios, sino para los corsarios ingleses, franceses y holandeses, quienes saben de la existencia de oro en el territorio y desean conseguir oro y plata rodeando el Pacífico y el Atlántico con el objetivo de entrar a México. Así que los españoles sólo buscan preservar la pureza de la fe frente a estas amenazas provenientes de Europa, que eran ya un problema atendido por franciscanos, dominicos y agustinos. Se trata ahora de vigilar a la población española, mestiza y afromestiza, en especial, esta última, pues muy pronto llegan esclavos negros provenientes de África con una muy breve estadía en España, donde se les bautiza, sin prédica o formación.

Así, los indios quedan aparte, con una legislación mucho más tranquila, y bien diferenciados de los demás sectores. Sí se les castiga con latigazos, exilio y trabajos; pero no al extremo de mandarlos a la hoguera y recurrir a esas famosas

prácticas tan metidas en el imaginario colectivo, y reservadas para el resto de la población novohispana, en los casos de herejía.

Entonces, la instauración de la Inquisición en América responde al peligro proveniente del exterior: los ingleses apetecen los territorios de los españoles en el nuevo continente. El motivo de la instauración de la Inquisición en México es muy claro, se trata de impedir que los protestantes, luteranos o judíos lleguen a México e infiltren el mal a los indios, quienes eran aún tiernos en la fe. Se trata, pues, de impedir que los indios sean contaminados por esas ideas protestantes o judaizantes. Por ello, la Inquisición no se mete tanto en la religión de los indios.

La instauración de la Inquisición en Mexico fue impedir que los indios fueran contaminados por ideas protestantes o judaizantes

En la Nueva España sólo hay un tribunal de la Inquisición, el cual controla un territorio inmenso, desde Nuevo México (Santa Fe) hasta Nicaragua, sin olvidar Filipinas; mientras que en España hay entre dieciocho y veinte tribunales. ¿Cómo un solo tribunal radicado en México podía controlar la totalidad de la población en México, Guatemala, Nicaragua y Filipinas? Con un poco de sentido común, se puede imaginar el nivel de eficiencia del tribunal. Ciertamente, los encargados no son muy brillantes; el personal mejor preparado, formado en las grandes universidades europeas, como la de Salamanca, prefiere quedarse en España o en Italia; quienes llegan a América lo hacen de manera temporal, para hacer carrera y después volver a lo que vale la pena, por ejemplo, Sevilla y Valladolid. Entonces, el personal es poco, sin experiencia, poco preparado e inestable.

Cada pueblo cuenta con un representante de la Inquisición (un cura o una persona preparada con buena reputación), quien recibe las denuncias contra las personas que supuestamente incurren en pecados. Él es quien más tarde transmite al tribunal los casos que lo requieren. Así que imaginemos un poco la situación: llega una denuncia al representante local, como Santa Fe, Nuevo México, que después transmite el caso a la ciudad de México, y los inquisidores lo toman con

calma, ¿cuánto tiempo tarda la carta en llegar desde Santa Fe a México o desde Yucatán a México? Los inquisidores la revisan y mandan la respuesta; allí ya se fue, mínimo, un año. Luego —si procede el caso— es necesario mandar traer a la persona para enjuiciarla en México. En este punto, la persona en cuestión ya murió, o bien, tuvo tiempo suficiente para desaparecer. Entonces, es muy diferente el tribunal de Valladolid en comparación con el de México o Perú. Hay que valorar el nivel de eficacia en todos estos aspectos. Recuerdo una denuncia contra un alcalde mayor, porque cuando comía huevos fritos los cortaba en cuadritos y a alguna persona eso se le hizo muy raro y sospechoso, por lo que levanta una denuncia que, finalmente, no procedió. En fin, hay muchas cosas absurdas entre otras más meritorias, salvo los casos de herejía e impurezas.

Así pues, no encontramos allí muchas referencias a la religiosidad popular, pero sí referidas prácticas religiosas no completamente ortodoxas y que constituyen un poco más de una tercera parte de los juicios inquisitoriales. Sin embargo, son prácticas que no son tal cual expresiones de religiosidad popular y son referidas como delitos religiosos. Existe una diferencia, porque la religiosidad popular es totalmente aceptada y, además, tiene que ver con prácticas rituales; la Inquisición, en cambio, tiene que ver con ideas y es el antecedente de la persecución de los disidentes. La disidencia, que en ese entonces se llamaba, *herejía*, se relaciona con la ideología, la parte del dogma. La persecución es de ideas, de conceptos. Y en cuanto a los delitos, se trata de actos muy concretos, como robar. Pero no olvidemos que, en ese contexto, lo religioso abarca todos los aspectos de la vida, la religión es imposible de evitar. Las personas sin religión comienzan a aparecer en Europa hasta el siglo XVII; pero antes, la religión era omnipresente socialmente.

> *Un alcalde mayor, cuando comía huevos fritos, los cortaba en cuadritos; a una persona se le hizo muy raro y sospechoso, por lo que levantó una denuncia*

Entonces, no puedo hablar de religiosidad popular en los documentos inquisitoriales, sino de faltas. ¿Cuáles son estas faltas? Desde blasfemias hasta relaciones con el diablo. ¿Dónde más puedo encontrar el nexo con la religiosidad popular? A mi juicio, en los actos y dichos relacionados con las mujeres y la brujería o hechicería. Por ejemplo, una española que se quiere deshacer del marido, recurrentemente le coloca un hueso debajo de la almohada o del colchón, ¿y quién le da el hueso? Una mestiza, una vieja española pobre o una negra. Finalmente, lo que queda al descubierto es la relación subrepticia que se crea en la sociedad colonial entre la española que paga y la india, la mestiza o la negra o la mulata que va a dar algo para que la española tenga lo que desea: matar al marido o atraer otro hombre. Es muy interesante la mezcla de la brujería de origen europeo —en especial, mediterránea—, la indígena, especialmente en lo tocante a la herbolaria, y la africana. Asimismo, existen aspectos sincréticos que sintetizan procedencias diversas; en Europa, por mencionar algo, hay una suerte llamada *la suerte de las habas*, la cual, en México, se realiza con frijoles. Pero las referencias son pocas y débiles, porque los inquisidores no estaban para eso, sino para la herejía, para perseguir y arrestar a los herejes.

Los autos de fe son para los herejes, con hogueras, para los judaizantes o para gente que negó la fe en Dios

Los autos de fe son para los herejes, con hogueras, para los judaizantes o para gente que negó la fe en Dios. Los castigos para los indios eran otros: a las indias participantes en hechicerías se les podía enviar a trabajar durante un año en un hospital, lo cual era ficticio, pues ya que se presentaban, no regresaban y nadie las buscaba ni denunciaba; es decir, no pasaba nada. Lo mismo sucedía en el caso del exilio, que no se verificaba. La gente se movía hacia regiones de refugio como la sierra de Guerrero. Cabe destacar que había una falta notoria de control sobre tan vasto territorio y, aunque fueran muy trabajadores, los inquisidores simplemente no podían con la carga.

Así que muy pocas personas murieron en la hoguera, menos de cincuenta. Por su parte, el exilio duraba entre seis meses y dos años; pero, como ya lo mencioné, no había control para saber si se cumplía o no la sentencia. En cuanto a la hoguera, los inquisidores no quemaban a nadie, sino que entregaban a los reos a la justicia y ellos ejecutaban la sentencia. Hasta ese momento, no hay diferencia entre lo civil y lo religioso. Por otro lado, a diferencia de los indios, a los esclavos los cuidaban más, quizás, porque implicaban una inversión.

Los españoles no vinieron a trabajar: vinieron a que trabajaran por ellos y eran precisamente los indios quienes lo hacían

Es de resaltar que los españoles vienen a América a hacerse ricos, pues es frecuente y está muy de moda hablar de "el genocidio de los indios", lo cual me parece una aberración, ya que los españoles no vinieron a trabajar, vinieron a que trabajaran por ellos y eran precisamente los indios quienes lo hacían. Sí hubo labradores españoles y otros trabajadores especializados, artesanos, pero la mayoría optó por la fuerza de trabajo indígena. En el Norte de México sí se presentaron rasgos de esa destrucción y aniquilación, porque los indios impedían que los españoles se asentaran y luchaban por el terreno; pero en el resto de México se establecieron los españoles: mercaderes, expedicionarios, eclesiásticos. Y son los indígenas quienes trabajan la tierra, al igual que los esclavos, pero a estos últimos hay que comprarlos, lo cual implica un costo. En fin, hay que corregir muchos prejuicios en derredor de estos temas.

Fiesta de la Candelaria entre los pueblos otomianos del occidente del Estado de México

María Teresa Jarquín Ortega
El Colegio Mexiquense, a. c.

María Teresa Jarquín hace una remembranza de la celebración católica de febrero en dos comunidades distintas. Los aportes son desde una hermenéutica simbólica religiosa y desde las raíces histórico-antropológicas, es decir, la dimensión agrícola del mundo mesoamericano, y la veneración mariana de inspiración postridentina. Es muy interesante la interpretación sincrética que realiza, pues recupera los orígenes de esta celebración apoyada en el comentario de algunos pasajes del Antiguo Testamento, dando lugar al tema central de nuestra recopilación: la religiosidad popular.

Madre de dioses y de hombres,
de astros y hormigas, del maíz y del maguey…
madre-montaña… madre-agua… madre natural
y sobrenatural, hecha de tierra americana
y teología europea.

Octavio Paz[1]

El presente trabajo se propone mostrar la relevancia de la fiesta de la Candelaria en los pobladores del occidente del Estado de México, particularmente en los habitantes de Tonatico y Zumpahuacán —objeto de este estudio—, y, además, advertir las implicaciones simbólicas de esta celebración para el ámbito agrario, las cuales explican la permanencia que, históricamente, ha tenido dicha festividad en el marco de estudio.

Asimismo, pretende aproximarse al entramado ritual de la fiesta entre las poblaciones campesinas, las cuales han conjugado en esta celebración sus inquietudes agrarias con la celebración católica ortodoxa. Al respecto, revisaremos los orígenes de la festividad cristiana y, posteriormente, su aceptación entre los naturales de la Nueva Es-

1 Octavio Paz, "Entre orfandad y legitimidad" (prefacio), en Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 11-29.

paña. Finalmente, advertiremos la pervivencia de esta festividad, a partir de un acercamiento a los festejos patronales de Tonatico y Zumpahuacán, municipios mexiquenses ubicados al sureste del Estado de México, dedicados a la virgen de la Candelaria.

Los orígenes de una celebración: la fiesta de la Candelaria

Como se sabe, hasta el día de hoy la liturgia católica conmemora a la Candelaria el 2 de febrero. De acuerdo con la tradición cristiana, la festividad hace referencia a dos acontecimientos; por un lado, a la presentación de Jesús en el templo, pasados 40 días de su nacimiento, tal como prescribía la Ley de Moisés, y, por el otro, a la purificación de la virgen María, quien, también en el mismo lapso, habría eliminado cualquier rastro de sangre, producto del parto, que la hacía impura. En este sentido, ambos —consigna la tradición— acudieron al templo para presentar las ofrendas respectivas (un cordero o dos palomas blancas), como ocurrió con María y José que llevan un cordero.[2]

La Candelaria formó parte de las estrategias de la Iglesia primitiva para suplantar antiguas festividades paganas

La celebración, sin duda alguna, formaría parte de las fiestas instituidas por el cristianismo y dedicadas a conmemorar los ciclos de Jesús (su presentación en el templo) y María (su Purificación). En este tenor, sabemos que la fiesta formó parte de las estrategias implementadas por la Iglesia primitiva destinadas a suplantar antiguas festividades paganas. En el caso de la Candelaria, ésta permitiría al cristianismo sobreponerse a las fiestas que honraban, en febrero, a la madre de Marte (Februa) y a Plutón (Febrio) y en las cuales se acostumbraba iluminar las calles de las ciudades durante las noches con teas y antorchas. Cabe destacar que fue el papa Sergio I quien formalmente instituyó la celebración en el mundo

[2] Rosa Giorgi, *Santos. Día a día entre el arte y la fe,* Madrid, Everest, 2006, pp. 74, 75.

cristiano.[3] Y así se mantendría en tiempos venideros, prolongándose la celebración en el virreinato novohispano.

Respecto del ámbito hispánico, sabemos que uno de los antecedentes de la fiesta dedicada a la Virgen de la Candelaria se encuentra en la isla de Tenerife, en las Canarias, cuando, en el siglo xiv, unos pastores encontraron una imagen de madera con la forma de una mujer, la cual llevaba recostado a un niño en su brazo derecho y, en su mano izquierda, una candela (vela). Sabedores de que no podían hablarle a una mujer sola, la tradición señala que ambos pastores le arrojaron piedras y que, como consecuencia, a uno de ellos se le paralizó la mano, en tanto que al otro se le rompieron los dedos. Al comentar lo ocurrido a su gobernante, éste les pidió que fueran por ella y, al momento de tocarla, ambos quedaron curados. A partir de ese momento, la Virgen, llamada primero *La Extranjera* y, después, *Virgen de la Candelaria*, sería objeto de veneración.

En este contexto, con la Conquista y colonización de la Nueva España, así como con la implantación del cristianismo, la festividad de la Candelaria se introduciría entre los indios, tal como desde 1555 lo estableció el Primer Concilio Provincial Mexicano.[4] Igualmente, fueron los franciscanos quienes, como parte de sus iniciativas para inculcarles la fe de Cristo a los naturales, emplearían el nacimiento o Belén, por ser uno de los elementos didácticos más claros para la catequización, donde la representación del niño Jesús sería un componente clave, pues, al colocarlo en el pesebre el 25 de diciembre, pasados los 40 días, se tendría

Uno de los antecedentes de la fiesta dedicada a la Virgen de la Candelaria se encuentra en la isla de Tenerife, en las Canarias

[3] Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada,* Madrid, Alianza Forma, 2004, p. 161.

[4] *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble, y muy leal Ciudad de México, presidiendo el Ilustrísimo, y Reverendo Señor Don Fray Alonso de Montufar en los años 1555 y 1565 dalos a la luz el ilustrísimo Señor Don Francisco Antonio Lorenzana arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia,* México, Imprenta del Superior Gobierno del Bachiller Don Joseph Antonio de Hogal, 1768, pp. 68, 69.

la costumbre de llevarlo a bendecir a la iglesia y celebrar en los hogares una fiesta donde el alimento principal es una variedad de tamales. La fecha se conmemora en las poblaciones rurales, aunque también en las ciudades.

Otro aspecto que permite advertir los orígenes de dicha celebración se encuentra en la difusión que la Compañía de Jesús realizó a inicios del siglo xvii sobre la advocación mariana, por medio de la construcción de capillas en su honor. El origen español de las imágenes veneradas indica que probablemente fueron fabricadas en Sevilla o Cádiz.[5] Para el caso de nuestra zona de estudio, sabemos que, originalmente, el nombre de la hacienda de *La Gavia* fue el de Nuestra Señora de la Candelaria y que en ella se erigió una capilla con la imagen de la Virgen. La hacienda fue concedida al conquistador Alonso de Ávila, en 1539, y, posteriormente, pasó a la familia Sámano, que la conservó hasta 1708, cuando la vendió a la Compañía de Jesús.

La recepción de una fiesta entre los naturales de la Nueva España

Instituida por el Concilio Provincial de 1555 entre los indios, ¿qué pudieron ver en la fiesta de la Candelaria los naturales? El cuestionamiento es pertinente si consideramos que muchas de los festejos que se introdujeron entre los naturales terminaron reelaborándose a partir de las inquietudes y necesidades de los indios. Por ello, actualmente sabemos que esta fiesta adquiere connotaciones agrícolas en no pocas poblaciones del centro de México, pues, más allá del festejo a la Candelaria con una liturgia, en diversos pueblos se acostumbra llevar a los templos semillas (maíz, frijol, haba), agua, imágenes y crucifijos, así como candelas para su bendición tras el término de la misa. Todos estos elementos sirven en la siembra y en la protección de ésta, como veremos más adelante.

Siendo esta imagen la que hasta hoy observamos, es posible advertir que, desde sus orígenes, la fiesta de la Candelaria se tornó agrícola entre los indios. Lo que en un primer momento podemos destacar es que, haciendo una correlación con el calendario nahua, dicha fiesta coincidiría temporalmente con la de

[5] Luis Enrique Orozco, *Breve reseña histórica sobre la milagrosa y secular imagen de Ntra. Sra. de la Candelaria,* México, Guadarrama, 1950, p. 34.

Atlcahuallo, en la cual los mexicas acostumbraban sacrificar niños en los cerros.[6] Es factible proponer que la relevancia de los niños en ambas celebraciones fuera puntual para que los indios se apropiaran de la celebración cristiana y la aceptaran. Cabe destacar que, en el mundo mesoamericano, los niños eran vistos como los *tlaloque*, es decir, como los ayudantes de Tláloc en su labor de irrigar los campos de cultivo. Por otro lado, no podemos pasar por alto que, con la cristianización del espacio de los indios, las iglesias fueron percibidas como los cerros.[7] Entonces, la presentación del niño Jesús en el templo tendría una relación con la demanda de lluvias, pues los indios tal vez imaginaron que ingresaban al cerro, llevando consigo a los niños, personajes clave para la petición de lluvias.

En el mundo mesoamericano, los niños eran vistos como los tlaloque, es decir, como los ayudantes de Tláloc en su labor de irrigar los campos de cultivo

Asimismo, el hecho de que esta celebración tuviera lugar al principiar el año, cuando los labradores empezaban con los preparativos para las siembras, explica por qué esta ceremonia fue vista como la más idónea para pedir por la simiente próxima a sembrar en marzo. Evidentemente, los indios necesitaban un ritual propiciatorio para proteger su sustento y la celebración de la Candelaria era la fiesta más cercana para hacerlo. En esta lógica, la festividad de la que hemos hablado se inscribe en la cosmovisión agrícola de los pobladores del centro de México.

Actualmente, quienes se dedican a la actividad campesina acuden a la misa que se oficia en los templos para conmemorar a la Virgen de la Candelaria, llevando consigo semillas diversas para su bendición y con el propósito de que la cosecha sea abundante. De igual manera, llevan agua, la cual se emplea para contrarrestar las tormentas nocivas que en época de lluvias pueden afectar los

---

6 Michel Graulich, *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, p. 49.

7 Margarita Loera Chávez, "Historia y cosmovisión india en el culto católico virreinal (un estudio de caso desde la arquitectura en el Valle de Toluca)", *Dimensión antropológica,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, vol. 38, 2006, pp. 151-178.

cultivos. Las velas o candelas sirven para proteger los cultivos, también de las lluvias excesivas o cuando inician las siembras, pues se encienden con el objetivo de que éstas se logren. Como nos ilustra el siguiente pasaje, la fiesta entre los otomíes del Estado de México adquiere un sentido plenamente agrario:

> Además del maíz, llevan a la iglesia a que se "bendiga" el frijol, el haba, la semilla de chayote, el trigo, el romero, el clavo, la sal y 12 veladoras; todo esto se utilizará en la primera siembra [que se realiza el 2 de febrero] después de escuchar la misa de las siete de la mañana, cuando el sol empieza a enviar sus primeros rayos a la tierra. Quienes no alcanzaron la misa de siete, tienen que acudir a la iglesia a mediodía, cuando el sol se encuentra en el cenit.
>
> Es importante que las semillas se coloquen en una canasta o en un chiquihuite nuevo, porque entre los otomíes estos utensilios son símbolo de abundancia.[8]

Como puede advertirse, el festejo mariano entre los campesinos dista de ser completamente ortodoxo, pues en él se conjugan elementos propios del cristianismo —la presentación de Jesús en el templo y la Purificación de María— con aspectos que nos remiten y hablan de una cosmovisión agrícola de larga duración.

La fiesta de la Candelaria en Zumpahuacán y Tonatico

Aunque actualmente 35 municipios festejan a la Virgen de la Candelaria, hasta hoy, sólo dos la tienen como patrona: Zumpahuacán y Tonatico, ambos situados al sureste del valle de Toluca (tabla 1 y figura 1). Además, existe una relación directa entre ambas poblaciones, a propósito de su celebración religiosa, pues se efectúa una peregrinación que parte de Zumpahuacán y termina en Tonatico, teniendo como telón de fondo la sierra que se ubica entre los dos pueblos y un camino que vincula al uno con el otro.

---

8 Margarita de la Vega Lázaro y Lourdes de la Cruz Miranda, *Crónica otomí del Estado de México,* México, Instituto Mexiquense de Cultura, 2011, pp. 19, 20.

Tabla 1. Festividad de la Candelaria en los municipios del occidente del Estado de México.

Festividad religiosa	Fecha	Municipio
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Almoloya de Juárez
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Amanalco
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Amatepec
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Calimaya
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Capulhuac
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Chapa de Mota
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Chapultepec
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	El Oro
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Huixquilucan
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Ixtapan del Oro
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Jalatlaco o Xalatlaco
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	La Asunción de Donato Guerra
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Lerma
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Malinalco
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Metepec
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Mexicalcingo
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Ocoyoacac
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Ocuilan
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Otzolotepec
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	San Antonio la Isla
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	San Felipe del Obraje
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Soyaniquilpan
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Sultepec
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Temascalcingo
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Temascaltepec
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Texcaltitlán
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Tlatlaya
Virgen de la Candelaria	Enero (último domingo) (fiesta movible	Tonatico

Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Valle de Bravo
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Villa de Allende
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Villa Guerrero
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Villa Victoria
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Xonacatlán
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Zacazonapan
Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Zumpahuacán

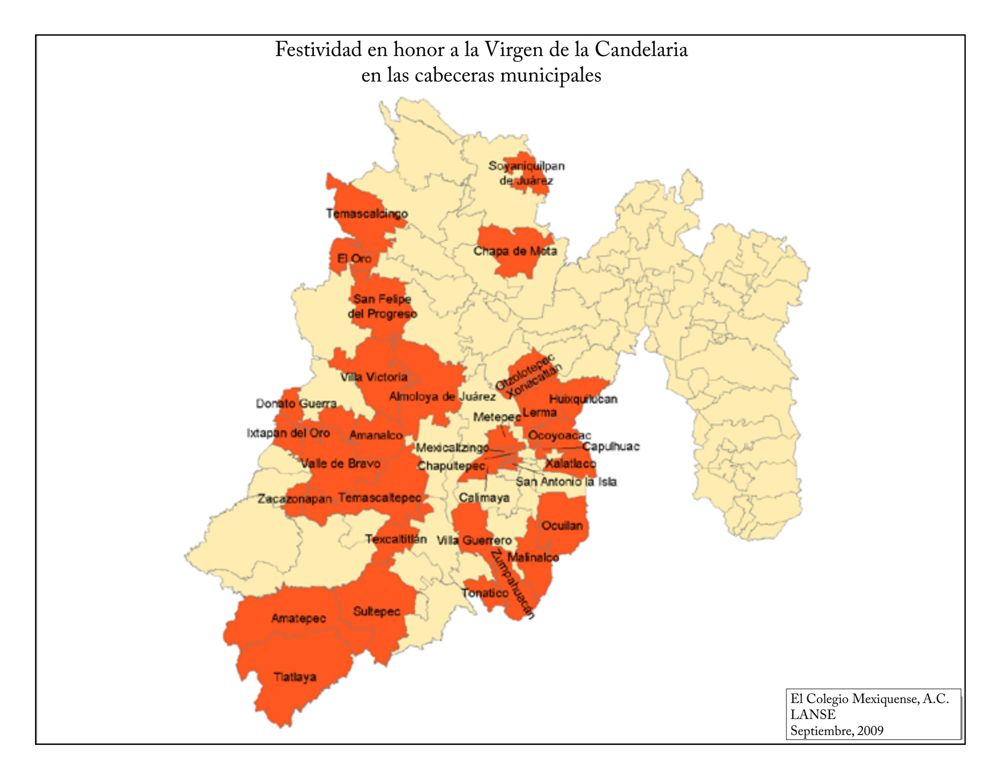


Figura 1. Festividad en honor a la Virgen de la Candelaria en las cabeceras municipales.
Fuente: Laboratorio de Análisis Socioespacial. El Colegio Mexiquense, A. C.

Sobre Tonatico, es pertinente destacar que este poblado tiene orígenes mesoamericanos —aparece como cabecera de provincia tributaria en los códices Mendocino, Florentino, así como en la Matrícula de Tributos— y que en las

postrimerías de la época prehispánica sería conquistado por Axayacátl en su paso por el valle de Toluca. Asimismo, ya en la época virreinal, el pueblo original —al que podríamos llamar *Tonatico El viejo*— sería desplazado al lugar donde actualmente se localiza *Tonatico El nuevo,* como resultado de la política congregacional de fines del siglo xvi.[9]

Se presume que la evangelización de Tonatico corrió a cargo de los franciscanos, a saber, los difusores de la devoción a la Purísima Concepción de María; aunque también estuvieron presentes los agustinos. También se especula sobre el origen de la imagen que actualmente sirve como patrona de Tonatico; sin embargo, se ha considera que ésta llegó en 1553[10] Sobre ella se ha tejido una variedad de relatos, de los cuales, aquí recuperamos algunos.

En primera instancia, hay uno que refiere la llegada de la imagen y su acogida entre los habitantes en los siguientes términos:

> Una noche llegó un viajero a una casa de la ranchería El Terrero pidiendo hospedaje. La dueña de la casa recibió al hombre, quien llevaba un bulto en un saco de manta. Al día siguiente la señora fue a ver al viajero para ofrecerle agua para el aseo y comida. Cuál sería su extrañeza al no hallarlo. Pero encontró aquel bulto cubierto con una manta blanca. Lo descubrió y ¡oh sorpresa!, era la escultura de la Virgen de Tonatico de talla entera. La dueña de la casa le hizo un altar a la imagen y le rindió veneración. El forastero jamás volvió. La señora platicó lo sucedido a los vecinos; todos se reunían para rezarle a la Virgen; así, se fue extendiendo la veneración a esta bendita imagen a la cual se le adjudican diversos milagros.[11]

El relato prosigue narrando la edificación del templo dedicado a la Virgen (que se ubicaba en Tonatico El viejo) y su deterioro tras un incendio; sin embargo —prosigue el relato—, "la Virgen milagrosamente sale del templo, sin sufrir

---

9 María del Pilar Iracheta Cenecorta, "El Santuario de Nuestra Señora de Tonatico. Tradición y vigencia de un culto mariano", en M.ª del Pilar Iracheta Cenecorta (coord.), *Tonatico. Cuadernos municipales,* núm. 24, México, El Colegio Mexiquense, 2015, pp. 35-65.

10 *Ibidem*, p. 41.

11 *Ibidem*, p. 43.

una sola quemadura".[12] La población señala, además, que fue a partir de este siniestro que la Virgen comenzó a mirar al cielo, pues antes de lo ocurrido tenía la vista hacia abajo.[13] Un relato complementario indica que fue la Virgen quien, buscando la intercesión del cielo para acabar con el fuego, miró hacia arriba; motivo por el cual, su mirada está hacia esa dirección y no hacia abajo.[14] Como es posible ver, mediante los relatos, los lugareños deliberadamente se apropian de su patrona y buscan relacionarla con el devenir de la población que preside.

A partir de este siniestro, la Virgen comenzó a mirar al cielo, pues antes de lo ocurrido tenía la vista hacia abajo

Asimismo, existe un relato que narra, de manera inexplicable: la desaparición de la Virgen y su posterior descubrimiento por parte de un pastorcillo, quien la halla al pie de un frondoso árbol "adornado con adorno desconocido y a ella revestida con una infinidad de rayos como con alas abiertas".[15] Sin duda, esto nos recuerda a las historias de raigambre medieval, en los cuales frecuentemente las imágenes marianas eligen a los pastores para manifestarse ante el género humano, y se asemeja al consignado para la Virgen de la Candelaria que se manifestó en las islas Canarias.

Finalmente, hay uno más, complementario al anterior, en el cual se advierte la renuencia de la imagen por ser removida del lugar de su aparición, renuencia que se interpreta como un deseo de la virgen por permanecer en ese lugar, donde se erigió el templo que a la fecha la resguarda[16] y que constituye uno de los santuarios más notables del Estado de México (figura 2). Mediante este tipo de relatos, no cabe duda de que la población se identifica con la patrona, a la que consideran como el eje articulador de su identidad, otorgándole no pocos hechos portentosos, dignos de transmitirse de generación en generación.

---

12 *Idem*.

13 *Idem*.

14 *Ibidem*, p. 44.

15 *Idem*.

16 *Idem*; L. E. Orozco, *op. cit.*, pp. 39-47.

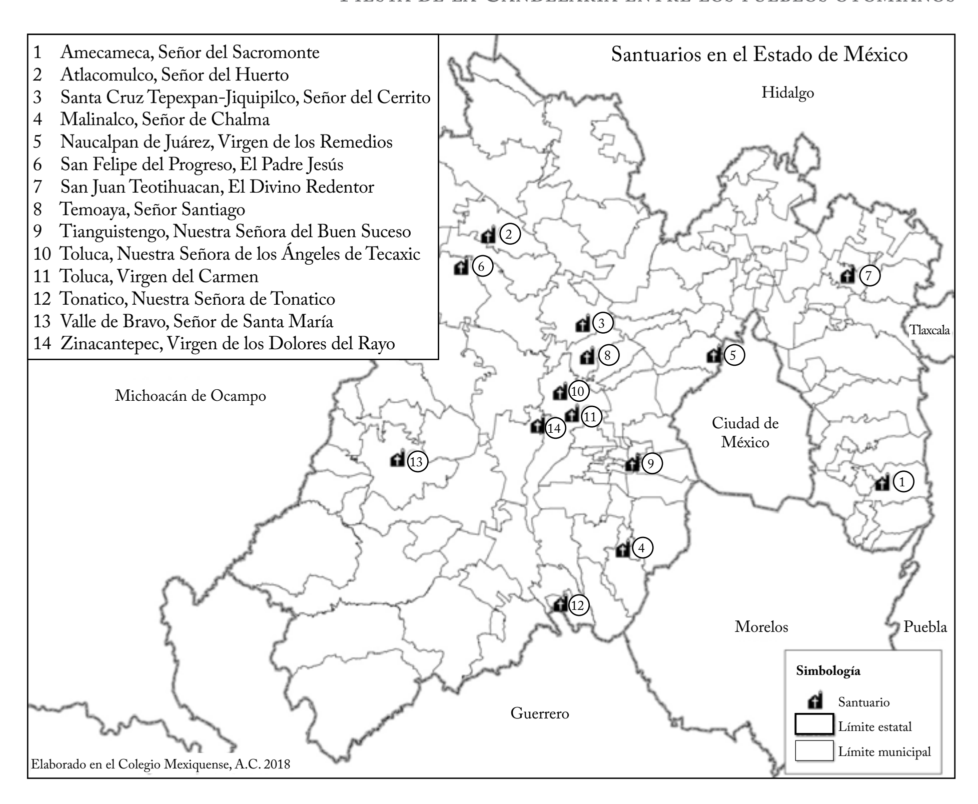


Figura 2. Santuarios en el Estado de México con presencia indígena.
Fuente: Schneider, Báez-Jorge y Cortés.[17]

---

[17] Luis Mario Schneider, *Cristos, santos y vírgenes. Santuarios y devociones en México*, México, Grupo Editorial Planeta de México, 1995; Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1998, p. 97; Efraín Cortés Ruiz, "El culto a los santos en el Alto Lerma. El caso de los oratorios", en E. Cortés Ruiz y Jaime Enrique Carreón Flores (coords.), *Los pueblos indígenas del Estado de México. Atlas etnográfico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México, 2016, pp. 177-192.
Cabe mencionar que no todos los santuarios referidos en esta fuente fueron considerados para la elaboración del mapa que aquí presentamos. Sólo recuperamos aquellos bajo la denominación *santuario católico* y omitimos aquellos bajo la denominación *cerros naturales (cerros sagrados)*, a excepción de Santa Cruz Tepexpan, considerado como santuario católico por las otras dos fuentes consultadas. Los santuarios omitidos corresponden al Cerro de Tláloc, Santa Cruz Ayotusco, La Verónica, Hueyamalucan [*sic*], Cerro del Olotepec, Nevado de Toluca, y Cerro Cempoalteca. Sin embargo, es necesario advertir que en muchos de estos lugares se ha documentado la devoción

Respecto de los festejos patronales de Zumpahuacán y Tonatico, los registros etnográficos develan que la celebración dedicada a la Virgen de la Candelaria en la cabecera del municipio de Zumpahuacán es la más importante del pueblo, el cual escoge entre 15 y 20 mayordomos de localidades aledañas, tales como Guadalupe Ahuacatlan y Guadalupe Tlapizalco, para organizar la festividad en conjunto con los de la cabecera.

Los habitantes de Zumpahuacán consideran que la vela o candela simboliza el bautizo. También sabemos que desde 1943 la presentación del Niño Dios en el templo estableció un vínculo entre las madres de familia del municipio, porque adoptaron la idea de bautizar a sus hijos antes de que cumplieran los tres meses de edad, una práctica que ya se modificó o que, incluso, ya desapareció.

La celebración tiene una duración de cuatro días, del 2 al 5 de febrero. Tradicionalmente, durante cada noche se coloca un castillo, juegos mecánicos, sillas mecánicas y la noria. Por la mañana, a mediodía y en la noche, los mayordomos llevan una banda por las calles, ofreciendo a la comunidad mole, tamales y tortillas. La costumbre de preparar e invitar los tamales es una práctica con origen previo a la Conquista, cuando se comían distintos tipos de tamal según las fiestas del ciclo agrícola; sin embargo, hoy en día, los tamales se reelaboran con maíz y chile y, en algunos casos, con frijoles.

En la fiesta ocupan un lugar destacado la contradanza y la danza de los milperos, que realizan los campesinos del lugar. La primera se realiza sólo el 2 de febrero y el número de integrantes es de 10 a 25 varones, quienes construyen arcos elaborados con una planta denominada *torahyles,* que es fácil de doblar, y la cual adornan con flores de papel crepé de diferentes colores.

Por otra parte, en la iglesia principal, tiene lugar una misa donde se colocan dos imágenes de la Virgen adornadas con flores. La imagen pequeña es la que

---

religiosa popular a símbolos provenientes del catolicismo. Al respecto, destaca el caso del cerro de Hueyamalucan, en Ocoyoacac y de La Verónica, en Lerma, con la veneración, en ambos casos, al Divino Rostro o Cruz del Divino Rostro; también, del cerro de Ayotuxco, en el municipio de Huixquilucan, y el cerro del Olotepec, en Texcalyacac con la veneración, ambos, a la Santa Cruz; e incluso, del cerro de la Campana, en el municipio de Lerma, con la presencia del símbolo de la Cruz.

utilizan para llevarla al campo y efectuar otra celebración litúrgica bajo palio, en el barrio denominado *La Candelaria*, donde asiste todo el pueblo.

En cuanto a la fiesta de la Virgen de Tonatico, el ritual es diferente del de Zumpahuacán. Primero, no tiene una fecha fija, ya que es movible el ritual y siempre se celebra el último domingo de enero y dura una semana, en la que se incluye el 2 de febrero. Segundo, es una fiesta patronal de santuario efectuada luego de que los otomíes y matlatzincas han realizado la peregrinación al santuario de la Virgen de Guadalupe, que concluye el viernes anterior al inicio de la festividad de la Candelaria. El ritual comienza con un baño en las aguas termales de Tonatico, y el domingo asisten a la liturgia de la santa misa en la iglesia principal de Tonatico.

Muchas de las mujeres llevan un niño dios que "está estrenando vestido"

La tradición es subir al altar mayor y venerar a la Virgen de la Candelaria, pasando debajo de su manto con el objeto de que los acoja, cobije y los proteja el resto del año. Muchas de las mujeres llevan un niño dios que "está estrenando vestido"; la persona que lo carga es denominada *la madrina* y junto a ella va la dueña del niño dios y desde ese momento se convierten en comadres. Posteriormente, a los niños se les lleva a recibir el agua bendita con el sacerdote, acto que significa la purificación y estar en gracia de Dios. La madrina es la encargada de comprar el atuendo nuevo que porta el niño y durante un lapso de tres años realiza el mismo ritual. Se llevan velas, veladoras, un ramo de plantas para el romero, copal, entre otros elementos que pueden variar según la persona; asimismo, imágenes de vírgenes, santos y cristos, así como algunos crucifijos (fotos 1 y 2).



Foto 1. Bendición de semillas y velas. Ixtapan de la Sal. Autora: María Teresa Jarquín Ortega, 2018.



Foto 2. Niño Dios y ramo. Ixtapan de la Sal. Autora: María Teresa Jarquín Ortega, 2018.

El pueblo se engalana con una romería popular donde se expende comida, pan, dulces, fruta y ropa para las imágenes. Cada expendio cuenta con un catálogo que muestra los diferentes trajes, incluido el ropón, el cual ha cambiado, pues antes era un traje blanco y largo para llevar a bautizar o bendecir al niño Dios. Actualmente, el ropaje es diverso, algunos niños se visten a semejanza del Sagrado Corazón de Jesús, San José, el Señor de las Palomas, El niño de Praga, el niño de Atocha, Juan Diego e incluso el Papa Juan Pablo II (foto 3).



Foto 3. Ropón para el niño Dios.
Ixtapan de la Sal.
Autora: María Teresa Jarquín Ortega, 2018.

En la iglesia se venden imágenes de la Virgen de la Candelaria, a la cual nombran la *Virgen de Tonatico* o *Virgen de los Ángeles*. Los habitantes de los pueblos aledaños a Tonatico realizan procesiones que van de cada parroquia al templo principal de Tonatico y los feligreses del lugar los reciben con pan, atole, café y té. Una de las peregrinaciones más esperadas es la de Ixtapan de la Sal, la cual parte a las cinco de la mañana y llega a Tonatico antes de las seis de la mañana, para participar en la misa que celebra el cura del lugar. Esta peregrinación la organiza uno de los mayordomos de Ixtapan de la Sal, que ha heredado el cargo de la familia.

Recordemos que en la fe católica también existe la tradición de caminar para reafirmar la identidad. Al respecto, los involucrados conciben a la caminata como un sacrificio que debe ser ofrendado a la Virgen de la Candelaria. La relevancia de esta imagen radica en el poder que le confieren los peregrinos para hacer milagros como intermediaria ante Dios (tal como lo vimos en los relatos anteriormente). Muchos peregrinos aluden a dicho poder, pero están conscientes de que su acción es limitada. La explicación de algunos feligreses es que, en este viaje a pie, se ganan indulgencias para ellos y sus familiares. En las peregrinaciones de nuestro interés, los participantes fueron movidos por la fe que le tienen a la imagen, aunque también por el deseo de participar en la fiesta. Las imágenes fueron aparecidas; ellas mismas decidieron quedarse en el Santuario para ser veneradas, o fueron resultado de una construcción ideológica, a partir de la evangelización, aceptada por los naturales de estos pueblos que,[18] a la fecha, continúan celebrando a la madre de Dios y a la propiciadora de sus cultivos.

Bibliografía

Alvarado Solís, Neyra Patricia, *El laberinto de la fe. Peregrinaciones en el desierto mexicano*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2008.

Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

Cortés Ruiz, Efraín, "El culto a los santos en el Alto Lerma. El caso de los oratorios", en E. Cortés Ruiz y Jaime Enrique Carreón Flores (coords.), *Los pueblos indígenas del Estado de México. Atlas etnográfico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México, 2016, pp. 177-192.

Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble, y muy leal Ciudad de México, presidiendo el Ilustrísimo, y Reverendo Señor Don Fray Alonso de Montufar en los años de 1555 y 1565 dalos a la luz el ilustrísimo Señor Don Francisco Antonio Lorenzana arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia, México, Imprenta del Superior Gobierno del Bachiller Don Joseph Antonio de Hogal, 1768.

De la Vega Lázaro, Margarita y Lourdes de la Cruz Miranda, *Crónica otomí del Estado de México,* México, Instituto Mexiquense de Cultura, 2011.

De la Vorágine, Santiago, *La leyenda dorada,* Madrid, Alianza Forma, 2004.

---

18 Neyra Patricia Alvarado Solís, *El laberinto de la fe. Peregrinaciones en el desierto mexicano*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2008, p. 73.

Giorgi, Rosa, *Santos. Día a día entre el arte y la fe*, Madrid, Everest, 2006.

Graulich, Michel, *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1999.

Iracheta Cenecorta, María del Pilar, "El Santuario de Nuestra Señora de Tonatico. Tradición y vigencia de un culto mariano", en M.ª del Pilar Iracheta Cenecorta (coord.), *Tonatico. Cuadernos municipales,* número 24, México, El Colegio Mexiquense, 2015, pp. 35-65.

Loera Chávez, Margarita, "Historia y cosmovisión india en el culto católico virreinal (un estudio de caso desde la arquitectura en el Valle de Toluca)", *Dimensión antropológica,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, vol. 38, 2006, pp. 151-178.

Orozco, Luis Enrique, *Breve reseña histórica sobre la milagrosa y secular imagen de Ntra. Sra. de la Candelaria,* México, Guadarrama, 1950.

——— *"Un devoto". Breve historia de Nuestra Señora de Tonatico 1600-2004*, Toluca, Guadarrama, 2004.

Paz, Octavio, "Entre orfandad y legitimidad" (prefacio), en Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 11-29.

Schneider, Luis Mario, *Cristos, santos y vírgenes. Santuarios y devociones en México*, México, Grupo Editorial Planeta de México, 1995.

El santo patrono y sus reliquias. El ritual de la “pasada del cajón” en san Miguel Almaya, México. Orígenes, usos y simbolismos

Gerardo González Reyes
Universidad Autónoma del Estado de México

Este texto es un análisis exhaustivo del ritual conocido como la “pasada del cajón” que, en palabras del autor, tiene su origen en el contexto de la cultura barroca novohispana. Parte de la mayordomía entre las distintas generaciones de cargueros de San Miguel Alma, rastrea los orígenes mesoamericanos y aborda cada uno de los elementos de esta práctica para entender el simbolismo y la religiosidad que hay en tejer alianzas y concretar lazos de amistad con otras comunidades del centro de México que se asumen también como pueblos originarios.

Nosotros los cargueros, los hijos de san Miguel,
somos la fuerza, la energía y el calor del pueblo.
A través de la mayordomía y del traslado de
las reliquias aseguramos la continuidad del legado
de nuestros ancestros. Sus historias sagradas
están a buen resguardo, nuestro deber
es compartirlas con las generaciones venideras
para que no olviden sus orígenes.

Iscatqui motequitl, moilnamiquiliztli,
in tliltic in tlapalli.
In axcan oc cenca ye nihuehue.

Gerardo González Reyes

Primera quincena de junio de 1920, 1921, 1922 o de cualquier año del siglo xx… Primera quincena de junio de 2010, 2011… 2022 del siglo xxi. El cajón donde los ancestros resguardaron la memoria del pueblo se exhibirá nuevamente ante la mirada complaciente de propios y el asombro de extraños. Se trata de la *pasada del cajón*, un ritual asociado con el cambio de mayordomía, donde el tiempo sacro convoca el pretérito con el aquí y el ahora, para reunir por unas horas a los ausentes, los ancestros, con los presentes, quienes

tienen el deber de mantener la tradición y proyectarla hacia el futuro entre las generaciones venideras.

Como toda sociedad agrícola de origen mesoamericano que atravesó el tamiz de la colonización europea para arroparse en el manto de la religión católica postridentina, San Miguel Almaya organiza sus actividades en torno del calendario litúrgico. Para el caso que nos ocupa, la Semana Santa es el marcador que orienta el ritual plagado de simbolismos que describimos e interpretamos en lo que sigue. En términos generales, la Semana Mayor tiene como principal motivo el recuerdo de la pasión y muerte de Jesús, seguida de la Pascua de Resurrección; es decir, se trata de una etapa de cambio y, a la vez, de continuidad.

En este contexto, los ancestros de principios del siglo xx, influidos notablemente por la liturgia de sus ministros, aprovecharon el punto de inflexión cristológico para establecer la celebración de la Ascensión del Señor como el momento ideal para el cambio de mayordomía que, por cierto, se realiza en el santuario de Chalma y dos o tres semanas después de este suceso para la *pasada del cajón*; por ello, dependiendo de la fecha de Semana Santa, será entre la primera y segunda semana de junio, cuando se verifique el ritual.

Como cualquier tradición verificada entre los pueblos originarios, no existe registro que nos advierta sobre la naturaleza del ritual y mucho menos de su procedencia temporal. Las pocas investigaciones realizadas revelan la existencia de un testimonio donde se documenta la presencia de un cajón asociado con la mayordomía de la fiesta chica de San Miguel Arcángel, procedente de 1920; pero la persona que realizó este hallazgo intuye, por los comentarios de sus informantes, que la tradición de la *pasada del cajón* es más antigua.[1] Sin duda, y en favor de esta opinión, el movimiento armado en nuestro país, verificado entre 1910 y 1917, derivó en un compás de espera y en una interrupción temporal de esa práctica, por lo que debemos aceptar que su manifestación es más antigua, probablemente de alguna etapa del periodo virreinal.

1 Andrea González González, *La pasada del cajón y las reliquias de San Miguel Arcángel. Una danza ritual en San Miguel Almaya, Capulhuac*, trabajo de investigación para obtener el título de licenciada en danza folclórica mexicana, Escuela de Bellas Artes de Capulhuac, México, 2012, p. 44.

La *pasada del cajón* consiste en transferir, de una a otra mayordomía, los ropajes, atributos y milagros del santo patrono que a lo largo del tiempo se han acumulado y que los cargueros en turno resguardan durante un año en una caja especialmente labrada para tal propósito. El suceso se enmarca en una ceremonia pausada en tiempos y actos y en el recorrido por las principales calles del pueblo, donde en esquinas determinadas los cargueros entrantes o salientes bailan el cajón que llevan sobre su espalda, sostenido por un mecapal que bordea su frente.



Foto 1. El ritual de la *pasada del cajón*, 15 de junio de 2008. Autor: Alan González Pacheco.

El transcurso del tiempo se ha encargado no sólo de ocultar el origen de este ritual, sino de empolvar sus múltiples sentidos y funciones sociales. Hoy día, los lugareños contemplan esta práctica como algo normal. La opinión generalizada sostiene que sólo forma parte del proceso de entrega y recepción de la mayor-

domía de San Miguel Arcángel;[2] pero al mismo tiempo, los oriundos del pueblo advierten que, por ser un acontecimiento difícil de encontrar en otro lugar, es un sello distintivo de Almaya. Esta mirada particular contiene una dosis de certeza: el ritual se ha configurado en una marca identitaria frente a los pueblos comarcanos.

En el extremo opuesto, la gente de otros lugares mira con curiosidad, extrañeza y asombro el ritual y, sin saber qué contiene el cajón, han llegado a pensar que resguarda los restos de algún difunto. Una expresión elocuente de un foráneo revela este punto: "¡Ay, mira, en este pueblo acostumbran bailar a los difuntos!" La candidez de la frase, al igual que en el caso de los nativos, encierra algo de verdad: el cajón contiene las reliquias del santo patrono; es decir, los restos de la entidad católica que les sirve como guía espiritual y que en otro tiempo se erigió en uno de los referentes del origen de su historia como pueblo virreinal.

Para mediar ambas miradas, y a la luz de la historia cultural, en lo que sigue se ofrece una interpretación sobre la configuración de este ritual en el tiempo, los elementos y simbolismos involucrados, así como los posibles significados, no sin antes hacer un breve recuento de quienes han abordado, de manera tangencial, el fenómeno, con la intención de incorporar sus hallazgos en este trabajo y de proponer una reinterpretación del asunto.

Fiesta patronal y sistema de cargos como contexto del ritual de la *pasada del cajón*

La etnología y la historia son los campos disciplinares que han procurado ofrecer explicaciones sobre el fenómeno festivo a lo largo de nuestra historia. La primera, desde las expresiones contemporáneas, y la segunda, a partir de la revisión de los marcos temporales de larga duración. Para la historia, la fiesta es no sólo un espacio de convivencia, sino de tensiones y contradicciones; en conse-

[2] Miguel Ángel Ocampo Ortiz, *La fiesta patronal en San Miguel Almaya: sistema de cargos en la transición rural a lo urbano*, tesis para optar por el título de licenciado en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2010, p. 107; A. González González, *op. cit.*, pp. 48-49; Edwin Reza Díaz, *Quis ut Deus'. Memoria, tradición e identidad en torno de la veneración a San Miguel Arcángel, Almaya, Estado de México*, tesis para optar por el título de licenciado en Historia, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2014, pp. 113-114.

cuencia, una oportunidad para entender los mecanismos por medio de los cuales se generan las diferentes identidades y el papel de los sujetos históricos en esa configuración.

La fiesta patronal del arcángel Miguel en Almaya aseguró la preservación de las costumbres y la construcción de identidad

Para la etnología, la fiesta es una mirilla por la que es posible advertir los mecanismos de organización social en un espacio y momento determinado. El estudio de las fiestas de carácter religioso, sobre todo, ha derivado en la propuesta teórica de comprender su naturaleza y funciones gracias al sistema de cargos como categoría analítica, pues se entiende que la posibilidad de un fenómeno festivo se debe gracias al concurso y la participación social en la que los involucrados desempeñan cargos específicos que, en conjunto, derivan en un sistema complejo.

Este marco teórico contiene los tres trabajos de investigación que, hasta la fecha, se han elaborado sobre la fiesta patronal del arcángel Miguel en Almaya. En 2010, Miguel Ángel Ocampo Ortiz ofreció un examen minucioso del ciclo festivo de este lugar, enfatizando el papel de las distintas mayordomías. Su investigación combate la idea de algunos autores contemporáneos, en el sentido de la paulatina desaparición del sistema de cargos frente a la avalancha neoliberal.

La investigación de Ocampo[3] demuestra que el único cambio notable impulsado por el neoliberalismo consistió en que, frente al abandono relativo del campo, sobre todo, a partir de la octava década del siglo pasado, los habitantes de Almaya fijaron sus expectativas económicas en el comercio regional, lo cual con el paso de los años provocó que el ciclo festivo, en especial el relacionado con la fiesta patronal, les ofreciera la posibilidad de incrementar las redes de amistad y de solidaridad con pueblos vecinos del valle de Toluca, en la Ciudad de México, y de otros estados. En otras palabras, la fiesta a partir de entonces adquirió una

3 M. A. Ocampo Ortiz, *op. cit.*, pp. 126-130.

función integradora, al tiempo de asegurar la preservación de costumbres y la construcción identitaria.

Dos años más tarde, Andrea González González se sumó al esfuerzo de comprensión de un fenómeno tan complejo como el ritual de la *pasada del cajón*. Interesada por el fenómeno dancístico, González[4] enmarca su objeto de estudio en el sistema de cargos y la fiesta patronal de san Miguel Arcángel. El principal aporte en su investigación es la descripción detallada del ritual; es decir, desde la preparación del cajón, hasta la notación coreográfica de la danza ejecutada para ese propósito, pasando por la recuperación de datos precisos sobre el contenido del cajón (las reliquias), la vestimenta empleada por los cargueros el día de la transferencia del cargo y el tipo de música ejecutada.[5]

Las danzas, la música y los rituales ejecutados en honor del arcángel Miguel revelan la presencia de una memoria oral, visual y escrita

En 2014, Edwin Reza Díaz analizó la mayordomía del Arcángel Miguel, tratando de desentrañar los mecanismos a partir de los cuales se construye la identidad colectiva de Almaya. Los ejes rectores de su narrativa fueron la memoria, la tradición y la costumbre. A partir de la observación participante y de un examen detallado de la mayordomía encargada de la fiesta patronal, Reza demuestra cómo la festividad en honor del arcángel Miguel constituye una expresión de la memoria colectiva de los habitantes de este pueblo,[6] de tal suerte que las danzas, la música y los rituales ejecutados en el marco festivo nos advierten sobre la presencia de una memoria oral, visual y escrita que, con el trascurso del tiempo, se enriquece con la experiencia y las circunstancias de cada generación encargada de la mayordomía. En otras palabras, la identidad colectiva de los habitantes de Almaya está en permanente construcción, pero siempre sujeta a la presencia del arcángel

4 A. González González, *op. cit.*, pp. 48-49.
5 *Ibidem*, pp. 55-73.
6 E. Reza Díaz, *op. cit.*, pp. 169, 172-175.

Miguel, el santo patrono cuya veneración se convierte en el motor de la historia de los lugareños.

Luego de este balance historiográfico, llegamos a la convicción de que el fenómeno que aquí se revisa amerita un estudio profundo, porque tanto la investigación de Ocampo,[7] como la pesquisa de Reza,[8] por orientarse hacia el examen de problemáticas más amplias, dejaron de lado el objeto de análisis que ahora nos ocupa; mientras, el trabajo de González,[9] el más cercano a nuestro propósito, enfatizó el carácter artístico y cultural de la *pasada del cajón* en el marco del sistema de cargos y la fiesta patronal del arcángel Miguel. En consecuencia, en lo que sigue trataremos de ofrecer una explicación detallada de su naturaleza, su transformación en el tiempo y sus implicaciones culturales.

Breve arqueología sobre el origen del patronazgo del arcángel Miguel, rituales y funciones

Los actos fundacionales de Almaya: del Chihualtepetl a la llegada del santo patrono

El clero regular nunca tuvo interés en este lugar ni en esta zona. La indiferencia franciscana se justifica por el escaso número de frailes, durante las primeras décadas de difusión del Evangelio, entre los indios ubicados en las serranías de lo que hoy conocemos como Monte de las Cruces, la frontera natural entre la cuenca de México y el valle de Matalcingo.

Sabemos que las visitas de los franciscanos a esta zona comenzaron a partir de 1529, desde el convento de Toluca, que los frailes atendieron a la población nativa asentada en esta comarca,[10] y que a partir de 1557 los hermanos del *poverello* asentados en Calimaya tomaron la estafeta evangelizadora.[11] Sin embargo, a

---

7 M. A. Ocampo Ortiz, *op. cit.*, pp. 207.
8 *Ibidem*, pp. 112-116.
9 A. González González, *op. cit.*, pp. 55-73.
10 Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 280.
11 "Descripción de la provincia franciscana del Santo Evangelio de México hecha en 1585", *Anales de la provincia del Santo Evangelio de México,* año 4, abril-junio, núm. 2, México, Imprenta Mexicana de Juan Aguilar Reyes, 1947, pp. 146-147, nota 158.

pesar de los esfuerzos ingentes de los padres seráficos, no pudieron ver coronada su labor misionera; de tal suerte que, tres décadas después del triunfo castellano en Mesoamérica, los indios de esta zona serrana mantenían sus antiguas costumbres, entre las más notables, el patrón disperso de ocupación del suelo.

El ambiente desolador de aquellos años se patentiza según el avance epidémico contra el cual los indios no tienen defensas; de manera que los antiguos asentamientos desaparecen paulatinamente y, al mediar el siglo xvi, la autoridad virreinal ve en el programa congregacional la manera de salvaguardar los intereses económicos de la corona y la recuperación de las almas de los neófitos. En este contexto ubicamos una de las escasas referencias documentales para la reconstrucción de la historia de Almaya.

Luego de la catástrofe demográfica verificada entre 1545 y 1548, provocada tanto por el *cocoliztli*, como por otras epidemias sucesivas, la autoridad virreinal en concordancia con el gobierno espiritual, representado por las órdenes mendicantes y el clero secular, se dio a la tarea de registrar a los sobrevivientes. El documento conocido como *Descripción del Arzobispado de 1570* nos ofrece una imagen nítida de la organización político-territorial de los antiguos señoríos (*altepeme*) y sus dependencias (*calpultin*), ahora organizados en cabeceras, barrios y estancias.

Pedro de Salamanca, cura y vicario de Atlapulco, Capulhuac, Ocoyoacac, Tepexoxuca y Coapanoaya, registró en su reporte lo siguiente:

> Primeramente, digo que el dicho pueblo de Atlapulco y los demás arriba referidos […] están en la comarca de Toluca, en el valle de Matalcingo, seis leguas de la ciudad de México […] y todos los cinco pueblos son cabeceras y tienen sus justicias y administración, con las estancias, ermitas y gente siguiente.
> El dicho pueblo de Atlapulco, sus barrios, estancias y sujetos tienen […] setecientos tributarios […] toda esta gente está repartida en siete estancias, la una dentro de la dicha cabecera, y las seis fuera […] la advocación de este pueblo de Atlapulco se dice San Pedro, y la estancia que está dentro de la dicha cabecera se dice la invención de la Cruz […] las otras seis que están fuera […] la una se dice San Mateo, que está de la cabecera un cuarto de legua: asisten

> allí hasta treinta tributarios. La segunda se dice San Lorenzo, que está otro cuarto de legua [...] asisten allí hasta quince o veinte indios. La tercera se dice la Magdalena, que está de la dicha cabecera una legua: tiene y asisten allí diez tributarios. La cuarta se dice Santiago, que está de la dicha cabecera una legua: tiene ciento y cincuenta indios. *La quinta se dice San Miguel, que es de la dicha cabecera otra legua: tiene y asisten en ella veinte indios*. La sexta y última se dice Natividad de Nuestra Señora, que está de la dicha cabecera legua y media y asisten allí veinte indios.[12]

La elocuencia de la descripción del clérigo confirma lo que la memoria popular ha transmitido de generación en generación a los habitantes de Almaya: su origen otomiano hunde sus raíces en el señorío mesoamericano de Atlapulco que, luego de la expansión de la Triple Alianza en el antiguo Matlatzinco entre 1471 y 1476, empezó a tener relevancia política. En efecto, sabemos cómo el proceso de nahuatización de los señoríos comarcanos a la cuenca de México implicó la reorganización de las distintas entidades políticas con base en los criterios espaciales de *altepeme* y *calpultin*, reservando la primera categoría para los asentamientos consolidados sobre la base de un linaje antiguo y la segunda para sus dependencias menores vinculadas por medio de una amplia red de parentesco.

En consecuencia, en la disposición espacial de Atlapulco y sus dependencias, recuperada por el clérigo Salamanca, había un sedimento de la historia antigua de estos lugares relacionado con la fundación primigenia; al mismo tiempo, se registra un acontecimiento fundamental para la memoria colectiva: la llegada del santo patrono en el contexto virreinal temprano. Sin duda, ambos sucesos son la urdimbre sobre la que se hilvana la trama siguiente.

En vísperas del contacto indo-hispano, el gobierno mexica-tenochca y sus aliados habían logrado configurar una extensa red administrativa sobre la base del parentesco, la lealtad y el gobierno militar. Estos elementos garantizaban la relativa estabilidad vivida en el antiguo Anáhuac hacia el último cuarto del siglo xv y principios del xvi.

---

12 S. d., *Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos,* México, J. J. Terrazas e hijas impresores, 1897, pp. 228-229.

Además, el despliegue ideológico de la preponderante Tenochtitlan contribuyó de manera eficaz en la difusión de la cosmovisión nahua en todo el orbe, de manera que el advenimiento del gobierno mexica de la cuenca sobre los señoríos otomianos de la sierra debió advertirse como el inicio de una nueva etapa de su historia. Así, la apropiación simbólica del territorio no se hizo esperar y en cada establecimiento de un nuevo *altepetl*, sobre los restos de la administración otomiana, se procedió conforme a la costumbre inmemorial de reproducir la montaña sagrada, el espacio por excelencia de los mantenimientos y el lugar de origen del linaje fundador.

Al acto fundacional se le conocía como *Chihualtepetl*, lo que significa "hacer o construir una montaña" (agua-cerro: *atl-tepetl*) que sirviera como referente del nuevo asentamiento. En la historia del antiguo Matlatzinco, conocido más tarde como *Valle de Toluca*, el único caso documentado de esta apropiación simbólica del territorio bajo el dominio mexica es la famosa disposición de fronteras artificiales o *mojoneras* bajo el gobierno de Axayácatl, entre los *altepeme* de Toluca, Tlacotepec y Calimaya.[13]

El despliegue ideológico de Tenochtitlán contribuyó a la difusión de la cosmovisión nahua en todo el orbe

La disposición espacial de las mojoneras a lo largo y ancho del ámbito jurisdiccional de los emergentes *altepeme* garantizaba el dominio tanto útil, como eminente de cada señorío frente a las entidades políticas vecinas. Así, por ejemplo, basados en la documentación de época y en crónicas como la *Descripción del Arzobispado*, sabemos que Atlapulco, Capulhuac, Ocoyoacac, Tepexoxuca y Coapanoaya surgieron como *altepeme* en el último cuarto del siglo xv. También entendemos que, para delimitar el territorio entre ellos, recurrieron a sus parcialidades o *calpultin* para establecerlas en puntos limítrofes.

[13] Rosaura Hernández, Rodríguez, *El valle de Toluca: época prehispánica y siglo xvi,* Toluca, México, El Colegio Mexiquense, H. Ayuntamiento de Toluca, 1988, pp. 115-119.

Según lo anterior, los *calpultin* de Atlapulco (Almaya, Coaxuxco y Tilapa) sirvieron de puntos fronterizos, los dos primeros frente al señorío de Capulhuac y el tercero ante el señorío de Xalatlaco.

Asentar un *calpulli* en una demarcación imaginaria equivalía a reproducir el acto fundacional mediante la construcción de una montaña artificial o *chihualtepetl*. El suceso fue una experiencia única, muy significativa e imborrable; de tal suerte que se transmitió de generación en generación con proyección al futuro y, aunque en el tránsito secular muchos de los elementos involucrados quedaron anclados en el pretérito, en el caso que nos ocupa, los lugareños tienen claridad en este punto: la fundación primigenia del *calpulli* se verificó en un lugar diferente, a unos kilómetros al oeste del actual asentamiento, en un paraje conocido como "a monera" (por "mojonera"). En efecto, se trata de un montículo artificial (*altepetl*) dispuesto, a su vez, sobre otra elevación, tendida a los pies del Quilotzin.

Foto 2. El chihualtepetl, lugar donde se verificó la fundación primigenia de Almaya, 16 de septiembre de 2019. Autor: Gerardo González Reyes.



Hacia el último cuarto del siglo anterior, algunos campesinos que aún laboraban sus parcelas en aquel punto cercano reportaron algunos hallazgos, sobre todo de vasijas y platos que no se parecían en nada a la alfarería de uso corriente. Este detalle, en apariencia banal, corrobora lo sostenido por la memoria colectiva de los lugareños, en el sentido de la antigüedad mesoamericana de Almaya.

Algunos campesinos que aún laboraban sus parcelas reportaron hallazgos de vasijas y platos que no se parecían a la alfarería de uso corriente

El segundo momento que conviene recuperar se relaciona con la asignación de un santo patrono a las entidades político-territoriales mesoamericanas sobrevivientes a los sucesivos colapsos demográficos verificados entre 1519 y 1550. El proceso fue paulatino. Los primeros lugares en experimentar el desplazamiento de su antiguo topónimo por un epónimo católico fueron los asentamientos comarcanos a los centros de evangelización. Pero, a medida que el *Evangelio* se difundía por el centro de la Nueva España, tanto a los *altepeme*, como a los *calpultin*, se les adjudicó un santo patrono, al tiempo que modificaron su disposición espacial en el conjunto del paisaje cultural.

Como señalamos, la orden franciscana tuvo poca presencia en nuestra zona de estudio; en su lugar, la tarea evangelizadora corrió a cargo del clero secular. Los registros más tempranos de su residencia datan de 1569, en ocasión del censo solicitado por la autoridad virreinal para conocer el estado que guardaban los nacientes pueblos de indios después de la catástrofe demográfica ocurrida entre 1548 y 1550. Deducimos, en consecuencia, que en la zona de estudio la transformación de los antiguos altepeme en pueblos de indios, con su estructura administrativa compleja y la construcción de iglesias y capillas con asignación de epónimos cristianos, ocurrió durante el primer programa general de congregaciones, a mediados del siglo xvi.

Sobre el primer punto, y siguiendo el reporte del vicario Salamanca, sabemos que hacia 1569 el gobierno de Atlapulco estaba organizado con base en el modelo de cabildo castellano; es decir, tenía un gobernador, posiblemente uno de

los descendientes del antiguo cacique; dos alcaldes; cuatro regidores; un fiscal; un alguacil mayor, y veinte alguaciles.[14] Esta estructura administrativa era exclusiva de los llamados *pueblos de por sí*, los *altepeme* mesoamericanos que frente al proceso de colonización europea mudaron su composición anterior por la configuración espacial *pueblos de indios*. En lo sucesivo, el antiguo *altepetl* fue reconocido como cabecera, mientras que sus parcialidades o *calpultin* adquirieron el rango de estancias sujetas.

Los representantes de las estancias sujetas eran los alguaciles[15] y, en el caso del cabildo de Atlapulco, probablemente los veinte alguaciles, anteriormente llamados *calpixqui*, procedían de las siete estancias que reporta el clérigo Salamanca. El *calpixqui* era el funcionario que en la época de contacto administraba a un calpulli, generalmente integrado por 20 unidades domésticas. Cuatro de las siete estancias de Atlapulco refieren esa cifra como la unidad básica que las integra, lo cual corrobora su rango, entre ellas la estancia de Almaya.

En lo sucesivo, el antiguo altepetl fue reconocido como cabecera, mientras que sus parcialidades o calpultin adquirieron el rango de estancias sujetas

Sobre el segundo punto, relacionado con la construcción de iglesias y capillas en los antiguos altepeme y calpultin, la crónica de Pedro de Salamanca resulta elocuente. Al finalizar la sexta década del siglo XVI, tanto la cabecera de doctrina, como sus visitas han mudado su fisonomía, no sólo porque los tributarios se han reducido en número, sino porque los sobrevivientes fueron compelidos por la autoridad civil para mudarse a lugares más accesibles para el control tributario y para la administración del *Evangelio*.[16]

---

14 S. d. *op. cit.*, p. 228.

15 Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810,* México, Siglo XXI, 2007, p. 185.

16 Hoy sabemos que Atlapulco no fue movido de su asentamiento mesoamericano durante el primer programa congregacional. En cambio, durante la segunda fase verificada entre 1590 y 1603, algunas de sus estancias fueron involucradas para mudarse de lugar, aunque con poco éxito. *Vid.* María Teresa Jarquín Ortega, *Congregaciones de pueblos en el Estado de México,* Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense, 1994, pp. 31, 163, 211.

Para esta última tarea, en cada cabecera se construyó una iglesia para el oficio religioso; al tiempo que en cada estancia se edificaron ermitas para el mismo propósito. En las estancias, la ermita se erige en el espacio simbólico más atractivo e influyente, alrededor del cual se distribuyeron los grupos domésticos sobrevivientes a la debacle demográfica de 1548-1550. Así inició la vida en "policía cristiana".

La construcción de la ermita dejó una impronta que permanece velada en la memoria de los habitantes de Almaya. Es común escuchar narraciones de las personas mayores de 80 años a sus hijos y nietos, en el sentido de que el pueblo se mudó a su ubicación actual porque estaba más cerca de la laguna de donde se proveían de agua. En cambio, han olvidado el lugar donde se ubicó la primera ermita que albergó a su santo patrono, posiblemente porque la actual construcción, que data de principios del siglo XVIII, les resulta más familiar.[17] En efecto, la ermita dedicada al arcángel Miguel, registrada por Pedro de Salamanca, debió de tratarse de una construcción sencilla a partir de materiales perecederos que cumplió con las funciones básicas mientras la feligresía no incrementó su número. También es muy probable que la imagen de bulto del santo patrono fuera de dimensiones pequeñas. ¿Pero cómo es que la imagen del arcángel llegó para quedarse en este lugar?

¿Cómo es que la imagen del arcángel llegó para quedarse en este lugar?

La escultura llegó de la mano del clero secular. No sabemos si del vicario Pedro de Salamanca, o de alguien más que le antecedió en el cargo del adoctrinamiento de los indios. La única certeza que tenemos es que, hacia 1555, fecha de la celebración del primer concilio provincial, en el capítulo XVIII dedicado a las fiestas de guardar se incluyó una nómina de 25 santos que ameritaban devoción y que,

---

17 Ante pregunta expresa sobre el origen de la construcción religiosa, todos coinciden en afirmar: "Huy, no, cuando yo abrí los ojos ya estaba; es más, creo que desde mis bisabuelos ya existía, sino es que más antes". Sobre la relevancia de la expresión el "más antes" como elemento memorístico y de marca temporal, *vid*. O. Muñoz Morán, "Lugares del 'más antes'. El cerro y el pueblo en la historia purépecha", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad,* núm. 119, vol. XXX, 2009, pp. 159-190.

en consecuencia, encabezaban el patronazgo de los pueblos de indios;[18] entre la lista de venerables se encontraba el arcángel Miguel. La asignación del patronazgo del arcángel para la estancia de Almaya debió de coincidir con la elección del primer cabildo de indios de Atlapulco. Tenemos un indicio que apunta en esa dirección.

Nuevamente, el clérigo Salamanca nos ofrece una pista cuando registra en su reporte que el gobierno de Atlapulco tiene el reconocimiento del virrey de la Nueva España; esto significa que luego de la elección local de los oficiales, el cabildo electo fue a la capital novohispana para recibir de manos del virrey las varas de mando que los respaldan como nuevos funcionarios.[19] La confirmación de la elección por parte del virrey era una práctica muy extendida entre las emergentes corporaciones de indios del centro de la Nueva España; incluso viajar a la capital virreinal brindaba la oportunidad de adquirir la imagen religiosa que en lo sucesivo encabezaría el patronazgo de las corporaciones y sus dependencias.

El cabildo electo fue a la capital novohispana para recibir de manos del virrey las varas de mando que los respaldan como nuevos funcionarios

Los documentos conocidos como *títulos primordiales* enfatizan este aspecto.[20] Capulhuac y Coatepec, dos pueblos cercanos a nuestra zona de estudio corroboran lo antes dicho. Los caciques de ambos lugares destacan el periplo a

---

18 *Concilios provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México…* México, Imprenta del Superior Gobierno, 1769, pp. 65-67.

19 S. d. *op. cit*., p. 228.

20 Los títulos primordiales son memorias elaboradas desde el pueblo o corporación. Su formato discursivo sigue en algunas partes el modelo del testamento castellano. Los sujetos portavoces del común son los caciques y, aunque su temporalidad es tardía, aproximadamente entre la segunda mitad del siglo xvii y primeras décadas del siglo xviii, los eventos allí narrados forman parte de la memoria colectiva; por ejemplo, la fundación del pueblo, la presencia de los evangelizadores, la llegada del santo patrono y el reparto de tierras. Hasta ahora, la compilación de títulos primordiales más completa fue publicada por Paula López Caballero. Los interesados en la naturaleza de este *corpus* documental y sus funciones en el siglo xvii deberán consultar el estudio introductorio de esta obra. Paula López Caballero, *Los títulos primordiales del centro de México. Estudio introductorio, compilación y paleografía*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.

la ciudad de México Tenochtitlan para traer al santo patrono y colocarlo en la iglesia construida previamente para su resguardo.[21] Además de lo anterior, como un mecanismo identitario entre el santo y el cacique, ocurre que el primero da su nombre al segundo. Así encontramos que el cacique de San Bartolomé Capulhuac llevará el nombre del santo, mientras que San Nicolás Coatepec hará lo correspondiente con su cacique;[22] de esta manera la administración civil, representada por el gobernador, se complementará con el patronazgo espiritual del santo que dará origen al epónimo del linaje virreinal.

En resumen, ésta pudo haber sido la forma en cómo el arcángel Miguel llegó a la estancia de Almaya, para ocupar la ermita que previamente habían construido sus futuros feligreses.[23]

Caciques y santos patronos en la encrucijada de la historia

Segunda mitad del siglo xvi. Las distintas oleadas epidémicas habían acabado con la población nativa más vulnerable; probablemente, con la generación que atestiguó el contacto indo-hispano y también con su descendencia a la que le tocaron los primeros cambios impulsados por la colonización y el establecimiento de las instituciones de gobierno; en cambio, los sobrevivientes y su descendencia en particular, se enfrentaron a distintos traumas. Los primeros, al reto de rehacer su vida en un contexto totalmente diferente del que los vio nacer, donde los rituales y las veneraciones hacia las antiguas deidades estaban prohibidas; los segundos, al desafío de hacerse de un lugar y un rostro que garantizara su continuidad a partir de este momento.

---

21 P. López Caballero, *op. cit.*, pp. 95-96; 119-120.

22 *Cfr. ibidem,* pp. 94, 117-118.

23 La investigación de Reza propone otra hipótesis sobre este acontecimiento. Sus indagaciones y la información recabada en campo lo conducen a proponer que Jacinto de la Serna, cura beneficiado de Xalatlaco y dueño de una hacienda cercana a Almaya, fue quien "regaló" la imagen del arcángel a la estancia de Almaya. De la Serna administró el pasto espiritual entre los indios de esta comarca durante el primer cuarto del siglo xvii. El dato y las circunstancias de la donación del santo prolongarían la fundación de la ermita de San Miguel hacia el siglo xvii temprano, en el contexto de un poblado de hacienda, aspecto con el que no concordamos, porque el pasado mesoamericano de este *calpulli* se elimina. El único punto de concordancia entre la investigación de Reza y la que aquí se propone es que el clero secular fue el impulsor del patronazgo en este lugar. E. Reza Díaz, *op. cit.*, pp. 138-139.

La solución para ambos —es decir, tanto de los sobrevivientes como su descendencia— estaba en el avance mismo de la colonización hispana, en la consolidación del gobierno temporal y el espiritual. En el primer caso, el cacique, ahora reconocido como gobernador, se erigía en el puente que conectaba el pasado mesoamericano con el presente convulso, por medio de la permanencia del linaje. En el segundo caso, la imagen del santo patrono, si bien marcaba un punto de inflexión en su cosmovisión, al mismo tiempo ofrecía, como veremos más adelante, la posibilidad de inaugurar un nuevo régimen de historicidad.

La imagen del santo patrono ofrecía la posibilidad de inaugurar un nuevo régimen de historicidad

Sin embargo, los caciques, por su naturaleza humana, fueron desapareciendo paulatinamente, y su permanencia en el gobierno dependió de la política, ahora liderada por Felipe II. Esto significa que, hacia el último cuarto del siglo XVI, la nobleza nativa entró en una fase de declive y su lugar fue tomado por los oficiales de república que bien podían o no pertenecer a la nobleza local; en otras palabras, con el establecimiento de periodos de gobierno cortos, la rotación de nobles y la designación de funcionarios itinerantes, se finiquitó uno de los últimos vínculos con el mundo mesoamericano.

En cambio, los santos patronos, por su naturaleza atemporal se erigieron en el único elemento simbólico a partir del cual se teje el nuevo episodio de la historia de los pueblos. Esto es, a partir de entonces, la pléyade de santos garantiza la cohesión entre los feligreses, al dotarlos de un rostro concreto frente al resto de las corporaciones; por eso, cada uno de ellos era merecedor de reconocimiento y de trato digno de generación en generación; se impuso así la necesidad no sólo de venerar a los santos, sino de protegerlos y cuidarlos, pues su llegada coincidió con el establecimiento del pueblo, y marcó el antes y el después de su historia.

La oleada fundacional verificada a la sombra de los dos programas congregacionales de mediados y finales del siglo XVI derivó en la aparición de pueblos de segunda y tercera generación y, en especial durante la última etapa de congrega-

ciones, la influencia postridentina abrió la puerta para que la feligresía dispusiera prolijamente del culto y la veneración sin restricciones, mediante una piedad barroca y una religiosidad emotiva; de esta manera, el liderazgo espiritual del santo patrono se reconoció a través de la fiesta patronal, y la celebración cíclica de su advenimiento al pueblo se constituyó en una forma de recordar y actualizar aquel episodio.

De los hijos del pueblo a los hijos del santo patrono: secesiones y usos emblemáticos del patronazgo espiritual

Alejados del evento traumático del contacto indohispano y totalmente ajenos a la cosmovisión de sus ancestros, las generaciones que se suceden en una cadena infinita a partir del siglo xvii miran en el santo patrono al único referente simbólico capaz de motivar su vida diaria. La religión católica las proveyó no sólo de una imagen, sino también de un calendario litúrgico, aderezado con rituales exuberantes que las atraen inevitablemente; parece entonces que en ese siglo asistimos al nacimiento de una sensibilidad colectiva donde los santos, como entes protectores, se encargan no únicamente de conjurar los temores, las angustias, las pasiones y las aversiones de sus feligreses; sino también de fomentar y acrecentar los lazos identitarios entre los miembros de la corporación.

Asistimos al nacimiento de una sensibilidad colectiva donde los santos se encargan de fomentar y acrecentar los lazos identitarios entre los miembros de la corporación

La dimensión económica implícita en la veneración a los santos tuvo mucho que ver también en la configuración de aquel fenómeno. Debemos recordar que, a la par del establecimiento de los cabildos de indios, una real ordenanza de 1554 determinó la creación de cajas de comunidad en cada pueblo, con miras al sostenimiento económico de las corporaciones.[24] La base de la hacienda pública fue la tierra de común repartimiento destinada a garantizar los fondos

[24] Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700,* México, El Colegio de México, 1987, p. 102.

suficientes para cubrir los compromisos tributarios, el sueldo de los oficiales de república, las eventuales derramas económicas —derivadas de los litigios frente a particulares y corporaciones vecinas— y, desde luego, para sufragar los gastos del "culto divino", entre los que se encuentra la fiesta patronal.

Sin duda, en la relación entre el trabajo comunitario y el financiamiento de la fiesta, mediaba la lógica de un pensamiento peculiar impulsado por las ideas de beneficio compartido y consumo colectivo. Desconocemos si ese modo de vida era un sedimento de la cultura mesoamericana en desplazamiento y, en caso de serlo, nos mueve a averiguar cómo fue posible que trascendiera a los cambios vertiginosos impuestos por la colonización. Pero, al margen de ambos asuntos, la única certidumbre que tenemos es la notable influencia de ese pensamiento en la vida corporativa —insistimos—, al grado de cohesionar a sus integrantes en torno de la veneración del santo patrono, y de recurrir a éste como referente de su historicidad.

El cacique es la cabeza visible del linaje y, por extensión, el padre de carne y hueso de todos los integrantes del pueblo

Algunos testimonios sobre el punto anterior pueden ayudarnos en la comprensión de este fenómeno complejo. En otro lugar destacamos que la memoria colectiva de los pueblos de indios transitó de la tradición oral al registro escriturístico, y que los mejores ejemplos de esta operación son los *títulos primordiales* generados en la segunda mitad del siglo XVII, y el corpus documental conocido como *códices Techialoyan,* de manufactura dieciochesca.[25] Un punto en común en ambas evidencias documentales es la presencia conspicua del santo patrono. En el primer caso, por ejemplo, el cacique o portavoz de la corporación no duda en destacar los atributos protectores de la imagen, al grado de llamarlo y reconocerlo como padre. El cacique

[25] Gerardo González Reyes, "Bultos sagrados y santos cubiertos. Un recorrido por las expresiones identitarias entre los siglos XVI al XIX", en M. T. Jarquín Ortega y G. González Reyes (coords.), *Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos XVI-XX,* Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2018, pp. 170-174.

es la cabeza visible del linaje y, por extensión, es el padre de carne y hueso de todos los integrantes del pueblo; pero sobre él hay una potestad superior: la del santo patrono, cuya paternidad espiritual se extiende también sobre los miembros de la corporación; de manera que en estos testimonios es común encontrar expresiones como "los hijos de mi santo", "ruéguenle a su adorado padre santo san Nicolás".[26]

En los códices Techialoyan ocurre lo mismo, aunque aquí las imágenes son elocuentes en ese punto. La paternidad del santo se advierte en la veneración desbordada por parte de la feligresía, y en la representación de rituales como el traslado en andas del santo patrono, probablemente por el territorio del pueblo como una estrategia de apropiación simbólica.[27] Si consideramos que ambos tipos documentales fueron generados a partir de la memoria oral de los pueblos como una manera de asegurar la posesión de la tierra frente a intereses exógenos, y que en ese intento la imagen del santo patrono se erige en el referente obligado de la corporación para legitimar el usufructo "inmemorial"; entonces, no hay duda que asistimos a la emergencia de un fenómeno identitario.

La tierra de común repartimiento resultó insuficiente para satisfacer las necesidades de los tributarios

Además, hay otra vertiente de los usos del patronazgo del santo entre los pueblos de indios. Luego de la recuperación paulatina de la población nativa, verificada hacia la segunda mitad del siglo xvii, la tierra de común repartimiento resultó insuficiente para satisfacer las necesidades de los tributarios, y los primeros síntomas de discrepancias entre cabeceras y sujetos afloraron en el ambiente. Generalmente, los segundos se quejaban de las fuertes imposiciones fiscales que se les aplicaban desde su cabecera: ya en tributo, ya en el repartimiento de fuerza de trabajo para las empresas no indias que, de manera paulatina, se habían establecido en los contornos de los pueblos; o de la nula representación política

26 P. López Caballero, *op. cit.*, pp. 119, 126.
27 Algunos ejemplos, en G. González Reyes, *op. cit.*, p. 173.

La construcción de un nuevo inmueble para el culto divino vino aparejada con la presencia de otra imagen del arcángel Miguel

que tenían las estancias en el cabildo. Esto condujo a barrios y estancias a transitar hacia el camino de la secesión. Las desavenencias se reprodujeron de forma moderada a lo largo de la segunda mitad del siglo xvii y más delante de manera intempestiva durante el siglo xviii. En ambos momentos, los antiguos sujetos de las cabeceras en su intento por buscar su autonomía arguyen el aumento de tributarios, la posesión de una capilla suficientemente aderezada para el culto divino y, sobre todo, la posesión de un santo patrono.

Éste fue el caso de Almaya con respecto a Atlapulco, su antigua cabecera. El derrotero de su secesión inició en 1715, cuando los lugareños solicitaron licencia para recolectar limosna entre los pueblos comarcanos; el dinero recaudado se aplicaría en los ornamentos para la nueva iglesia que probablemente sustituiría a la primera ermita construida a mediados del siglo xvi.[28] La construcción de un nuevo inmueble para el culto divino, de mayores dimensiones que la ermita primigenia, vino aparejada con la presencia de otra imagen del arcángel Miguel, también de un tamaño mayor que su precedente.[29]

[28] Archivo General de la Nación, México, Ramos indios, 1715, vol. 41, exp.1, fo. 1.

[29] Es muy probable que esta imagen corresponda a la que actualmente se encuentra en el nicho del ciprés principal del templo. La investigación de González corrobora esta intuición, pues entre los ropajes del santo que actualmente se resguardan celosamente por los cargueros se encuentra un escudo con la fecha 1764. A. González González, *op. cit.*, p. 59.



Foto 3. Construcción del siglo xviii dedicada al arcángel Miguel, 16 de septiembre de 2019. Autor: Gerardo González Reyes.

En consecuencia, la iglesia y la imagen dieciochescas marcan un nuevo episodio en la historicidad de Almaya y sus habitantes, es decir, si en el siglo xvi la primera imagen del santo patrono fue el referente obligado de la fundación virreinal del pueblo, la segunda hechura se constituye en el mejor vehículo identitario que necesitaban los hijos de san Miguel para iniciar su camino rumbo a la secesión de la cabecera. En la senda para concretar este anhelo, la feligresía recurrió a una estrategia simbólica, consistente en la organización del decurso de su vida cotidiana en torno de la celebración de la fiesta patronal. Para este propósito dispusieron de tierras de labranza que colocaron bajo la protección del arcángel, las trabajaron de manera colectiva y resguardaron el usufructo en

una caja de comunidad,[30] tal como se acostumbraba a realizar en la cabecera de la que dependían.

La administración de las finanzas corrió a cargo de un cuerpo colegiado compuesto por alguaciles, fiscales y mayordomos. Los primeros representaban al pueblo en el cabildo instalado en la cabecera, pero paulatinamente restringieron su esfera de acción a la propia comunidad, mientras que los segundos y terceros se erigieron en representantes temporales del santo patrono, y, como funcionarios sujetos a rotación anual, abrieron la posibilidad para que el mayor número de miembros de la corporación participara de aquella cadena infinita. Mientras, el arcángel, en una curiosa interpretación simbólica por parte de sus devotos, se comprometió paternalmente a solucionar tanto las tribulaciones individuales, como los conflictos colectivos frente a corporaciones vecinas.

Los hijos del santo vieron en el arcángel la posibilidad de establecer su propio gobierno

En esta nueva etapa de su historia, los hijos del santo vieron en el arcángel la posibilidad de establecer su propio gobierno, mediante la creación de una administración alterna al cabildo de la cabecera. Se trataba de un régimen muy *ad hoc*, plagado de rituales y dotado de un fuerte simbolismo que contemplaba el uso de varas de mando entre los mayordomos, la recuperación y resguardo de la memoria colectiva mediante el empleo de un arca, y el establecimiento de alianzas estratégicas con las corporaciones vecinas y amigas, a quienes se les confió el resguardo de la imagen.[31]

---

[30] A la fecha, los lugareños se refieren a este tipo de tierra como *la comunidad*, expresión de origen virreinal que se aplica a la tierra de común repartimiento. Más tarde, hacia la segunda mitad del siglo xix, la finca del santo patrono se identificaba como la *tierra del santo* y, a pesar de las reformas liberales, se mantuvo incólume. Actualmente es administrada por los fiscales en turno.

[31] La investigación de Reza recuperó un acontecimiento fundamental sobre este episodio de la historia de Almaya. Mediante la historia oral, descubrió que la familia Carpena, nativa de Xalatlaco, fungió como "padrinos de la primera piedra" de la actual iglesia que, como señalamos arriba, se estaba concluyendo hacia la segunda década del siglo xviii. No disponemos de testimonios que nos indiquen en qué momento se transitó del padrinazgo de la construcción de la iglesia al padrinazgo de la imagen; sin embargo, en la actualidad, esta familia goza de especial estima entre los lugareños, a tal grado que su hogar es el único espacio no consagrado donde la imagen pere-

El santo patrono y sus reliquias en la reconstitución del pueblo hacia el primer cuarto del siglo xx

La cohesión del pueblo en torno de la veneración del santo patrono posibilitó su trascendencia temporal, a pesar de los vaivenes políticos que sobrevinieron al tortuoso siglo xix, entre ellos: el movimiento independentista y la aplicación de las leyes de Reforma entre 1855 y 1863.[32] O las tres primeras décadas del convulso siglo xx, cuando el movimiento armado de 1910-1917 y la guerra cristera desatada entre 1926 y 1929 interrumpieron de manera temporal las expresiones públicas de devoción y neutralizaron las manifestaciones festivas de una herencia barroca que se negaba a fenecer, sobre todo entre los pueblos de origen virreinal; de esta manera, superadas las dificultades políticas, las comunidades sobrevivientes asisten a una nueva etapa de su historia.

Nuevamente, el caso de nuestro estudio nos ofrece elementos que respaldan la conjetura sobre el papel desempeñado por el santo patrono en la formación identitaria. La tradición oral sostiene que durante el periodo de máxima agitación armada que hoy conocemos como revolución, el pueblo fue presa de bandoleros que, cobijados con el manto carrancista o zapatista, hicieron de las suyas al grado de prender fuego a las casas;[33] frente al ambiente de inseguridad y desolación, los lugareños abandonaron sus hogares para dirigirse a zonas más seguras como el poniente del actual esta-

El pueblo fue presa de bandoleros que hicieron de las suyas al grado de prender fuego a las casas

grina puede pernoctar en su periplo hacia el santuario de Chalma. Este asunto se abordará en otra investigación. E. Reza Díaz, *op. cit.*, pp. 141, 193-194.

32 Hay otro elemento que posibilita la tendencia aglutinadora del santo patrono durante el siglo xix: a la sombra de las disputas por el establecimiento de modelos de gobierno imperialistas, centralistas o federalistas, las antiguas cabeceras virreinales vivieron sus horas más inciertas; algunas desaparecieron, otras se consolidaron, pero, en general, el ambiente de incertidumbre política y de reorganización territorial que dominó los primeros dos tercios del siglo xix influyó para que los antiguos sujetos, ahora identificados como *comunidades*, confiaran su continuidad en la veneración del santo patrono.

33 Testimonio de Lázaro Francisco Reyes Reza, de 78 años. Entrevista realizada el 11 de mayo de 2014.

do de Morelos, donde el movimiento encabezado por Emiliano Zapata ofrecía repartir la tierra a los menos favorecidos.[34] En otros casos, la solución inmediata consistió en buscar refugio en pueblos cercanos como Mexicalcingo,[35] en el valle de Toluca, donde al parecer los bandoleros no tenían asolada a la población.

La culminación de la revuelta armada trajo consigo una paz relativa. Algunos lugareños recordaban que curiosamente la ciudad de México era uno de los sitios más seguros,[36] o por lo menos donde se podía sobrevivir porque hacía mucho tiempo que las tierras del pueblo habían dejado de labrarse. En el transcurso de la segunda década del siglo XX, los hijos de san Miguel volvieron a su terruño para habitarlo nuevamente, movidos por la nostalgia de haber dejado a sus ancestros "guardados bajo tierra". Regresaban de una experiencia dolorosa, pero a la vez enriquecedora, pues en los lugares donde se habían refugiado establecieron relaciones de amistad que convenía cultivar y, aunque no todos volvieron porque algunos decidieron quedarse en los dominios del general Zapata,[37] la mayoría optó por retornar a sus orígenes y organizar el asentamiento por tercera ocasión. En esta tarea, nuevamente la imagen del arcángel y sobre todo la veneración de sus reliquias desempeñaron un

> *Regresaban de una experiencia dolorosa, pero enriquecedora, pues establecieron relaciones de amistad que convenía cultivar*

---

[34] Testimonio de Fidel Guadarrama Alcántara, de 85 años. Entrevista realizada el 29 de septiembre de 2019.

[35] Testimonio de Dolores Reyes Reza, de 82 años. Entrevista realizada el 25 de septiembre de 2016. Este dato se corrobora con la información proporcionada por el señor Francisco González a Edwin Reza. Además de Mexicalcingo, Chapultepec fue otro de los pueblos que albergó temporalmente a gente de Almaya. E. Reza Díaz, *op. cit.*, p. 189.

[36] Testimonio de Catalina Reyes Reza, de 74 años. Entrevista realizada el 22 de agosto de 2019. La versión de la Ciudad de México como sitio seguro para sobrevivir la comunicó su madre, la señora Guadalupe Reza [†], que hacia 1920 tenía 19 años. En la memoria colectiva de otros lugareños quedó el recuerdo de otros lugares del Valle de México que sirvieron de refugio a la población en desplazamiento; entre ellos, Tlalpan. *Vid.* E. Reza Díaz, *op. cit.*, p. 189.

[37] Es el caso de la gente que se quedó en Buenavista del Monte, al poniente de Morelos. De este periodo proceden los vínculos entre Buenavista y Almaya, lazos que se han estrechado mediante relaciones de parentesco. *Vid.* E. Reza Díaz, *op. cit.*, p. 191.

papel de primer orden al aglutinar a sus devotos en torno de una meta común: la reanudación de la vida corporativa.

Desempolvando la memoria colectiva: la mayordomía, las reliquias y el ritual

Incontables generaciones de feligreses se habían sucedido en el tránsito plurisecular que va de 1550 hasta 1920; mientras tanto, la imagen del arcángel Miguel, por su naturaleza atemporal, se había erigido en el único sobreviviente de los cambios culturales. En esta nueva etapa, los devotos del santo advirtieron en la celebración de la fiesta patronal el mecanismo para recuperar algunos sedimentos de su pasado lejano, con miras a afianzarse en el presente y proyectarse hacia el devenir. La correlatividad de estos tres tiempos encarnó en, al menos, tres acciones inmediatas: la reactivación del sistema de cargos de carácter religioso; el resguardo de las reliquias del santo patrono, y la celebración de ceremonias con una fuerte carga simbólica.

Sobre el primer asunto, la presencia de funcionarios encargados del culto divino, destacamos en su momento que, desde la segunda mitad del siglo xvi, el cargo de fiscal aparece en la organización administrativa de iglesias, capillas y ermitas, desempeñando la tarea de guardianes de los espacios sagrados y sus ornamentos; mientras que la función del mayordomo consistía en presidir las corporaciones seculares conocidas como cofradías, encargadas de la veneración de alguna imagen en particular.

La devoción a los santos tuvo su apogeo a lo largo del siglo xvii y las cofradías se prodigaron por doquier

Como ya señalamos, la devoción a los santos tuvo su apogeo a lo largo del siglo xvii y, en consecuencia, las cofradías se prodigaron por doquier; su primera crisis se padeció hacia el último cuarto del siglo xviii bajo el impulso reformista de los borbones. No obstante, resistieron éste y los posteriores embates de las reformas liberales y del movimiento cristero; de manera tal que, aunque su número se redujo notablemente, al iniciar la tercera década del siglo xx se involucraron en el proceso de reconstrucción del pueblo mediante su participación en la organización de

la vida religiosa de la feligresía y en la activación del calendario litúrgico,[38] en colaboración con el mayordomo de san Miguel arcángel.[39]

Uno de los pocos testimonios donde ha quedado registrada la actividad de este funcionario es el libro de mayordomía. Por éste sabemos, por ejemplo, que de 1920 a la fecha se lleva un recuento minucioso de los feligreses que año con año se han desempeñado en el cargo de mayordomos.[40]

La experiencia acumulada del huehue lo facultaba para servir de guía a los más jóvenes

La creación de la mayordomía de san Miguel se acompañó de la recuperación de dos figuras emblemáticas procedentes del pasado más lejano de este lugar; nos referimos a los *huehuetque* (singular *huehue*) y *topiltin* (singular *topil*). En el mundo mesoamericano, el *huehue* era el anciano venerable que había superado el ciclo de 52 años, y su experiencia acumulada lo facultaba para servir de guía a los más jóvenes. Mientras que el conjunto de *topiltin*, o "nuestros hijos" (traducción literal), desempeñaba tareas manuales o de ayuda en la persecución de un bien común.

Desconocemos el origen de la iniciativa para que el mayordomo, en esta nueva etapa de la historia de Almaya, se acompañara de huehuetque y topiltin durante el tiempo de su gestión al frente del cargo; sin embargo, en este modelo de organización advertimos la presencia de una estrategia tendiente a asegurar la continuidad de la tradición festiva en honor del santo patrono.

---

38 Las cofradías más antiguas de Almaya que probablemente sortearon los vaivenes políticos enunciados son la de San Miguel, San José, el Sagrado Corazón de Jesús, Nuestra Señora de los Ángeles y la de la Virgen del Carmen, y, a partir de mediados del siglo xx, la dedicada a la virgen de los Dolores. Actualmente, los devotos de estas imágenes ya no se identifican como parte de una cofradía, sino simplemente como socios. *Vid.* A. González González, *op. cit.*, p. 42.

39 En esta etapa de la historia de Almaya, el mayordomo adquiere una relevancia inusitada en la comunidad, su presencia es fundamental en la configuración del sistema de cargos. A partir de la octava década del siglo xx, por las condiciones económicas del país y como una manera de distribuir el fuerte gasto para el financiamiento de la fiesta, se determinó incrementar el número de mayordomos a diez o doce participantes junto con sus parejas. Nuevamente, recurrimos a la recomendación del trabajo de Miguel Ángel Ocampo que, hasta la fecha, es el estudio más completo sobre el sistema de cargos en Almaya. M. A. Ocampo Ortiz, *op. cit.*, p. 207.

40 A. González González, *op. cit.*, p. 44.

A diferencia de los mayordomos, el cargo de huehue es vitalicio. Sus años, su experiencia acumulada en el desempeño de diversas funciones y, sobre todo, su prestigio moral dentro de la comunidad hacen de él un personaje necesario porque conoce a detalle cada una de las fases, contenidos y rituales implicados en la celebración de la fiesta patronal; es, en cierto modo, el consejero moral de los integrantes de la mayordomía, el fiel de la balanza en caso de diferencias internas y el embajador encargado de la recepción de imágenes que visitan al santo patrono en el contexto festivo. Las dos mayordomías existentes en Almaya deben tener a su propio *huehue*.[41] El cargo ha demostrado su utilidad con creces; incluso, en época reciente, otras asociaciones religiosas han procurado tener su propio dirigente.

El huehue es el consejero moral de los integrantes de la mayordomía, el fiel de la balanza en diferencias internas

En el caso de los topiltin, o topiles, la estrategia de continuidad consiste en que cada mayordomo debe conseguir un número determinado de ayudantes que contribuirá con su voluntad, fuerza de trabajo y, en ocasiones, con artículos en especie para el éxito de la mayordomía.[42] En un buen número de casos, desempeñarse como topil implica una etapa de preparación para que, eventualmente, a corto plazo, pueda servir como mayordomo. En otras palabras, el mayordomo conforma el eslabón entre el pasado representado por la memoria de los *huehuetque* y el porvenir encarnado en los topiltin. De esta manera, se asegura la continuidad del

---

41 A inicios del siglo xxi, los *huehuetque* que desempeñaban la noble tarea de dirigir a los mayordomos eran los señores Juan Roque, Fidel Reza, Carmelo Reza y José González. Algunos de ellos, como Juan Roque y Carmelo Reza, son la segunda generación de *huehuetque* por línea paterna; esto significa que sus padres los prepararon para que a futuro desempeñaran el cargo. *Vid.* A. González González, *op. cit.*, p. 52.

42 En un principio, los *topiltin* procedían del sector juvenil; es decir, libres de compromisos económicos fuertes, como la manutención de una familia propia; esto garantizaba que el mayordomo pudiese disponer de ellos en todo momento y, a la vez, que su desempeño como servidores los habilitara a corto plazo para continuar con las tradiciones y costumbres del pueblo. Sin embargo, con el paso del tiempo y con una finalidad pragmática, los *topiltin* proceden del sector que ha cambiado de condición social; de esa manera, el mayordomo dispone de una fuerza de trabajo más amplia que involucra tanto a los *topiltin*, como a las esposas de éstos.

sistema de cargos y la configuración identitaria de los feligreses de Almaya en torno de la fiesta patronal.

La segunda acción orientada a la recuperación del pasado lejano de Almaya consiste en el resguardo de las reliquias del santo patrono en una caja de madera, mejor conocida entre los lugareños como *cajón*. Después de la imagen del arcángel Miguel, el cajón, y en especial su contenido, se ha convertido en referente obligado de su construcción identitaria. Nuevamente, la dimensión diacrónica nos arroja luz sobre dicho punto.

> *Se adoptó la veneración de reliquias como parte de la nueva estrategia de catequesis entre indios, peninsulares y criollos*

Las primeras referencias sobre esta práctica de carácter simbólico proceden de la historia antigua de México, del posclásico, para ser precisos. El testimonio conocido como *códice Boturini* o *tira de la peregrinación*, registra en la segunda lámina la presencia de *teomamas* o cargadores de la deidad que, en su tránsito hacia la *tierra prometida*, llevan sobre sus espaldas las cenizas de la entidad divina.[43] Según la tradición, al establecerse definitivamente en Tenochtitlan y construir el *chihualtepetl*, los *mexitin* depositaron los restos de su deidad en algún punto del espacio sacralizado destinado para su veneración.

Siglos después, asistimos a una reedición de esta práctica muy propia de las religiones y de sus sistemas de creencias. El movimiento de contrarreforma decretó la veneración de reliquias y en el tercer concilio provincial mexicano se adoptó esta práctica como parte de la nueva estrategia de catequesis tanto entre indios, como entre peninsulares y criollos de la Nueva España. Sabemos que los jesuitas fueron los principales difusores de los acuerdos tridentinos y en su labor misional distribuyeron en ciudades y villas de españoles un cargamento con reliquias que se envió desde Europa.[44]

---

[43] *Vid*. María Castañeda de la Paz, "La tira de la peregrinación y la ascendencia chichimeca de los tenochca", *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 38, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, pp. 190.

[44] Solange Alberro, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos xvi-xvii,* México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 82-83.

En los pueblos de indios del centro de la Nueva España se reprodujo este acontecimiento, sobre todo en el contexto de la cultura barroca propia del siglo XVII, mediante la recolección y resguardo de los ropajes y elementos asociados con los atributos de los patronazgos. En el caso que nos ocupa, por ejemplo, como producto de donaciones de la feligresía local o de los devotos foráneos, a lo largo de los siglos, el arcángel acumuló capas, sombreros, plumas, espadas, escudos y balanzas.

No debemos olvidar que la doctrina postridentina, al fomentar la creencia en los santos patronos como intercesores entre Dios y los hombres, abrió la posibilidad para la experiencia sobrenatural de los milagros, de tal suerte que entre los devotos se acostumbró a entregar a la imagen del patrono una pequeña ofrenda por el beneficio recibido, conocida en la época virreinal como *presentalla*.[45]

Los ropajes del santo patrono, sus atributos y los innumerables testimonios de su poder intercesor constituyeron la mayor riqueza de los lugareños; se trataba de un acervo simbólico con un connotado carácter sacralizado, al grado de que la feligresía dotó de facultades terapéuticas a ropajes y atributos del santo,[46] elevándolos al rango de reliquias. El depósito de éstas, junto con las presentallas en un lugar *ex profeso* como el cajón, fue el mejor recurso memorístico que los devotos de san Miguel pudieron emplear para asegurar la continuidad de una tradición que, a inicios de la segunda década del siglo XX, buscaba dotar de sentido a la vida comunitaria de los habitantes de Almaya.

La feligresía dotó de facultades terapéuticas los ropajes del santo, elevándolos al rango de reliquias

[45] Con el cambio de régimen de gobierno y el tránsito de los siglos, la voz *presentalla* cayó en desuso. Actualmente, aquellos objetos son conocidos simplemente como *exvotos* o *milagritos*. Andrea González tuvo la fortuna de contabilizar, en 2011, un total de 606 milagros resguardados en el cajón del arcángel. *Vid*. A González González, “La pasada del cajón…”, p. 59.

[46] Andrea González documentó cómo una de las capas del arcángel fue solicitada por la familia de un enfermo con la intención de sanarlo de la complicación que padecía. A González González, *op. cit*., p. 46.

Guardadas las proporciones temporales, los mayordomos de la fiesta del santo patrono se constituyen en los modernos *teomama* que cargan sobre sus espaldas las reliquias de la entidad venerada; la única diferencia entre ambos quizá sea la mutación del *tlaquimilolli* o bulto sagrado por el cajón contemporáneo de inspiración virreinal. Pero, al final del día, ambos contenedores resguardan los restos del fundador del *altepetl*-pueblo y, más aún, el conjunto de objetos que en el tránsito secular han configurado la historia del lugar; por ello, se impuso como requisito para asegurar la secuencia de esta cadena infinita que el cambio anual de mayordomía se acompañara de una ceremonia religiosa y se sancionara con un ritual de paso.

En efecto, la ceremonia y los rituales integran el tercer elemento empleado por los devotos del arcángel para proyectarse en el acontecer de la historia. En este esquema, la mayordomía desempeña un papel preponderante. La designación de nuevos mayordomos es una facultad de la autoridad civil del pueblo y, salvo raras excepciones donde puede haber autopropuestas, en la mayoría de los casos la elección recae en personas que están en edad y en condición de desempeñarse para tal efecto; de preferencia, casados y con posibilidades económicas. Superada esta primera fase y completado el número de mayordomos requeridos, generalmente entre diez o doce, la autoridad religiosa toma conocimiento de la designación y procede a los preparativos para la recepción de los futuros mayordomos.

El sacerdote se encarga de imponer rosarios de flores a cada mayordomo con su pareja

El anuncio de los nuevos mayordomos se hace en una ceremonia pública que coincide con alguna celebración litúrgica. El sacerdote se encarga de imponer rosarios de flores a cada mayordomo con su pareja.[47] Éste es el primer paso en la ceremonia de entrega y recepción del cargo. En otro momento, los mayordomos salientes y los entrantes, por mediación de sus respectivos *huehuetque*, acuerdan la fecha para realizar el cambio formal y real de la mayordomía; es decir, después de la designación y el reconocimiento público de los nuevos mayordomos por parte

[47] E. Reza Díaz, *op. cit.*, p. 11.

del sacerdote local, hay dos ceremonias más que, si bien se enmarcan en contextos religiosos, en realidad se nutren de rituales donde la entrega de la imagen del santo patrono, las varas de mando y el traslado del cajón con las reliquias son los principales componentes en la reactivación de la memoria colectiva.

En la primera ceremonia, realizada en Chalma se transfiere el cargo. En la segunda, verificada en el pueblo, se entregan las reliquias del santo patrono. Respecto de la primera, el ambiente religioso y barroco del santuario cristológico sirve de marco para que, en los primeros días de mayo, en la fecha que coincida con la celebración de la Ascensión del Señor,[48] los mayordomos salientes y entrantes se reúnan a los pies de Cristo crucificado y del arcángel Miguel, quienes fungirán como testigos del cambio de mayordomía. Un día antes, ambos grupos de cargueros se dirigen en peregrinación a pie hacia el santuario. El recorrido es encabezado por la imagen peregrina del arcángel que es transportado sobre las espaldas de los cargueros y de sus topiles. Sin duda, esta expresión de piedad popular llama la atención de los estudiosos de la historia y la antropología, pues el gesto de trasladar al santo cubierto se asocia con un sedimento del pasado remoto, para ser precisos con la peregrinación mítica de los *mexitin*.

Luego de llegar al santuario y al concluir la ceremonia religiosa que enmarca el cambio, los mayordomos salientes entregan a los entrantes la imagen peregrina del arcángel, un par de cirios[49] y aproximadamente diez o doce varas de mando, según el número de mayordomos recipiendarios. Cirios y varas de mando son los adminículos que los avalan frente a la comunidad como las nuevas autoridades religiosas, representantes del santo patrono. A partir de este momento, los mayordomos entrantes se encargan de la imagen del santo, de su cuidado, veneración y del cumplimiento de todos los compromisos que "el patroncito" adquirió con antelación, entre los que destacan las visitas de reciprocidad con

48 M. A. Ocampo Ortiz, *op. cit.*, p. 101.

49 La entrega de cirios en la ceremonia religiosa, según la catequesis vigente, confiere la luz necesaria para que los nuevos mayordomos guíen de manera adecuada, por el camino correcto, al pueblo en la prosecución de un objetivo común: la veneración del santo patrono. Para uno de los *huehuetque*, el señor Carmelo Reza, el cirio debe encenderse cuando entre los miembros de la mayordomía surja algún problema o cuando haya necesidad de tomar una decisión difícil. "Es como pedir ayuda y consejo al Espíritu Santo para que nos ilumine". Testimonio de Carmelo Reza, de 65 años. Entrevista realizada el 7 de febrero de 2009.

medio centenar de santos distribuidos en el centro de México: en el valle de Toluca, Querétaro y Morelos y en algunos pueblos originarios de la zona conurbada de la Ciudad de México.

Al siguiente mes, en junio, tiene lugar el cambio real de la mayordomía. En esta segunda ceremonia, el sacerdote no participa.[50] Se trata de una reunión donde los únicos convocados son el pueblo, en general, los mayordomos pasados y presentes, la imagen peregrina del arcángel y las reliquias depositadas en el cajón.[51] El ritual desplegado en esta ocasión es profuso en simbolismos.[52] Las reliquias del santo patrono salen de la casa del presidente de la mayordomía que deja el cargo; en este lugar se convoca al arcángel peregrino y a los mayordomos entrantes con su respectivo *huehue*. En grupo, recorren las principales calles del pueblo, a fin de que los habitantes puedan verlos. Los mayordomos, orgullosos, llevan el par de cirios y las varas de mando en la diestra, replicando un gesto de raíz virreinal, cuando el gobernador, los alcaldes o los regidores recorrían los pueblos para ejecutar alguna orden administrativa portando sus varas de mando.

Al mismo tiempo, y por turnos, cada mayordomo carga sobre sus espaldas el cajón con las ropas, atributos y milagros del santo. Para algunos, esta operación se relaciona con un pasaje bíblico, cuando al pueblo elegido por Dios se le confió

---

50 No deja de llamar nuestra atención la pausa entre el cambio formal de la mayordomía y el cambio real mediante la *pasada del cajón*. La diferencia temporal no es fortuita. Quizás una investigación especializada deberá buscar posibles explicaciones en las celebraciones mesoamericanas marcadas en aquel periodo, en especial entre los calendarios otomíes y nahuas. El hecho de que el cajón se adorne con papel picado y de que se baile en el cruce de caminos es sintomático de algún sedimento antiguo.

51 Sobre las reliquias, la tradición oral nos ofrece un dato interesante. La investigación de Reza reporta que, anteriormente, en el cajón se resguardaban las ceras de la comunidad. ¿En qué momento las ropas y atributos del santo sustituyeron a las ceras? ¿Estas últimas también se consideraban como reliquias? Algunas posibles respuestas a esta última interrogante, procedentes del enfoque antropológico, sostienen que, en los antiguos bultos sagrados y su prolongación actual, expresada en los cajones, se contiene la fuerza y el calor del ancestro fundador; en consecuencia, las ceras como medio de combustión son una metáfora de la energía resguardada. Serge Gruzinski, *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, pp. 34-35; E. Reza Díaz, *op. cit.*, p. 120.

52 Una descripción detallada de los rituales de preparación del cajón, del baile y la música que se ejecuta en esta ocasión se encuentra en la investigación de A. González González, *op. cit.*, cap. 4.

el resguardo de las tablas de la ley en un cofre conocido como *arca de la alianza*.[53] Sin embargo, muy pocos saben que el recorrido con las reliquias a cuestas tiene otro significado que, a continuación, explicamos.

El ambiente de esta ceremonia de cambio se enriquece con el sonido de los cohetes que estallan a cierta altura para indicar la ubicación de la procesión. Una campanilla, junto con el incensario, preside el cajón y la imagen del santo patrono, en ese orden estricto; mientras, la sonoridad de la banda de música que acompaña el cortejo pone el toque principal del ritual, pues es obligatorio que en cada cruce de caminos cada mayordomo "baile el cajón" al son del jarabe tapatío.[54] Como no hay un ensayo previo para ejecutar los pasos del jarabe con el fardo sobre las espaldas, en ocasiones, el danzante puede cometer errores que provocan risas y burlas entre los concurrentes. Este tipo de detalles alimentan el inconsciente colectivo y el espectáculo lúdico termina por empolvar la memoria y el sentido del acto.

Los mayordomos, orgullosos, llevan el par de cirios y las varas de mando en la diestra

Recordemos cómo en la primera mitad del siglo xvii los extirpadores de idolatrías advirtieron a los ministros del culto católico evitar las ceremonias que los indios realizaban en los cruces de caminos, porque su aparente inocencia encubría los sedimentos de ceremonias antiguas.[55] Sin embargo, a pesar de la

---

53 Testimonio de José González, uno de los *huehuetque* de Almaya. Su interpretación se basa en los referentes bíblicos y litúrgicos que le acompañaron durante mucho tiempo, cuando se desempeñó como sacristán oficial de la iglesia y catequista de muchas generaciones. La versión fue recuperada mediante entrevista realizada por Edwin Reza, *op. cit.*, pp. 115-116.

54 Se tienen noticias de que, en la octava década del siglo xx, una sola persona se encargaba del recorrido y baile del cajón. La memoria colectiva conserva los nombres de Benjamín Robles González (†) y Vicente Dávila Reyes como los responsables de esta ceremonia. *Vid.* A. González González, *op. cit.*, pp. 61-62. Sin embargo, como todo ritual está sujeto a cambios e innovaciones, una de éstas consiste en que a partir de la última década del siglo pasado los mayordomos se involucraron también en el baile del cajón, como una forma de refrendar su compromiso de llevar sobre sus espaldas la responsabilidad del santo patrono y su festividad.

55 J. de la Serna, *Tratado de las supersticiones idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México,* Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003, cap. ii,

prevención del clérigo, resulta claro que la práctica se impuso y sólo el tránsito de los siglos se encargó de ocultar el sentido original del acto; de tal suerte que hoy bailar el cajón en cada intersección de la ruta procesional es considerado por la autoridad eclesiástica como una simple manifestación de piedad popular, mientras que para los lugareños sólo forma parte de sus costumbres.



Foto 4. Un mayordomo baila el cajón en el cruce de caminos, frente al viejo cementerio, 15 de junio de 2008. Autor: Alan González Pacheco.

Sin embargo, no debemos engañarnos, pues la presencia del arcángel en esta ceremonia, junto con sus reliquias en el cajón que son bailadas en los cruces de caminos, nos advierten sobre un fenómeno de largo aliento que se niega a fenecer

párr. 89 [en línea], https://www.biblioteca.org.ar

y que hunde sus raíces en el evento de su llegada al pueblo, a mediados del siglo xvi. No olvidemos que la imagen del santo patrono desplazó paulatinamente a la antigua deidad tutelar del calpulli, y que su presencia inauguró una nueva etapa de su historia mediante una alianza implícita: el arcángel dio sentido a la fundación del pueblo y los feligreses se comprometieron a venerarlo y darle muestras de fidelidad. En otras palabras, el arcángel se erigió en el líder y dirigente visible: el "corazón del pueblo".[56]

El arcángel dio sentido a la fundación del pueblo y los feligreses se comprometieron a venerarlo y darle muestras de fidelidad

Cuando Trento decretó la veneración a los santos y las reliquias, se abrió la posibilidad para que los pueblos de indios, en este caso la feligresía y los devotos de cierto patronazgo, como el que aquí nos ocupa, vieran en las segundas —es decir, las reliquias— la posibilidad de ser partícipes de aquella fuerza vital que hacía latir el corazón del pueblo; por ello, les resultó conveniente colocar bajo resguardo ceras, ropajes y atributos del santo para transferir aquella energía de generación en generación. Fue así como en esta nueva etapa de la historia de Almaya, los mayordomos del santo patrono, por medio del ritual de la "pasada del cajón", se convierten en los receptáculos humanos de la fuerza y energía necesaria para asegurar la continuidad histórica del pueblo.

En resumen, la presencia de la imagen del arcángel en este acto patentiza su papel de héroe fundador y, al recorrer las calles del pueblo, se apropia simbólicamente del territorio; mientras que sus reliquias, portadoras de energía, son recibidas con regocijo por los nuevos mayordomos, quienes, al final del día, forman parte de una cadena infinita.

Reflexión final

Desde los veinte, los mayordomos de san Miguel Arcángel han tratado de dejar un testimonio de su participación como "cargueros" mediante un libro conservado *ex profeso* en el cajón del santo patrono. Sin saberlo, mediante este sencillo

[56] S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 33.

acto apelan a la memoria y dejan su impronta para las generaciones venideras. Sus ancestros, imbuidos en la cultura de la oralidad y el predominio de la religión católica, hicieron lo mismo; aunque con otros medios, las leyendas y las reliquias del santo. Al final, las tres maneras de registrar el pasado —la escrita, la oral y la fáctica— conviven en el cajón que sirve como dispositivo de la memoria.

Transferir "el cargo" de una a otra mayordomía no tiene como objetivo único mantener una tradición en apariencia relativamente reciente; por el contrario, equivale a evitar que la memoria colectiva se diluya en el tiempo y que, con ello, las huellas de su historia más lejana desaparezcan para siempre.

Por medio de las reliquias del santo patrono, los ancestros heredaron a sus descendientes los episodios más significativos de su historia: la fundación virreinal del pueblo, su intento secesionista de su antigua cabecera y la creciente fama milagrosa de la imagen. Más tarde, a este legado se sumó el anhelo de reconstituir el pueblo y de buscar un nuevo sentido y orientación en el devenir de los lugareños, especialmente después de los eventos traumáticos de 1910, y qué mejor manera de lograrlo sino a través de la celebración del patronazgo del arcángel Miguel, el único capaz de sumar voluntades y eliminar discrepancias internas.

Transferir "el cargo" de una a otra mayordomía equivale a evitar que la memoria colectiva se diluya en el tiempo

El resultado ha sido sorprendente: Almaya, por medio de su santo patrono, ha logrado tejer alianzas estratégicas con poco más de medio centenar de pueblos del centro de México con los que se tienen "compromisos" y se comparten tradiciones. La amistad ha trascendido al plano de las relaciones de parentesco, lo que ha producido el afianzamiento de una red de solidaridades entre pueblos y generaciones.

En el ámbito interno, el ritual de la *pasada del cajón* se constituyó en el sello distintivo de los lugareños y, sin quererlo, los dotó de un rostro que los hace diferentes de los pueblos vecinos. Al mismo tiempo, los ha hecho dueños de un

recurso nemotécnico por medio del cual tejen su propia historia, para afianzarse en el presente y proyectarse hacia el futuro.

Bibliografía

Alberro, Solange, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII,* México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Castañeda de la Paz, María, "La tira de la peregrinación y la ascendencia chichimeca de los tenochca", *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 38, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, pp. 183-212.

Concilios provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México, México, Imprenta del Superior Gobierno, 1769.

Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos, México, J. J. Terrazas e hijas impresores, 1897.

"Descripción de la provincia franciscana del Santo Evangelio de México hecha en 1585", *Anales de la provincia del Santo Evangelio de México,* año 4, abril-junio, núm. 2, México, Imprenta mexicana de Juan Aguilar Reyes, 1947.

García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700,* México, El Colegio de México, 1987.

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810,* México, Siglo XXI, 2007.

González González, Andrea, "La pasada del cajón y las reliquias de San Miguel Arcángel. Una danza ritual en San Miguel Almaya, Capulhuac", Trabajo de investigación para obtener el título de licenciada en danza folclórica mexicana, Escuela de Bellas Artes de Capulhuac, México, 2012, pp. 44-49.

González Reyes, Gerardo, "Bultos sagrados y santos cubiertos. Un recorrido por las expresiones identitarias entre los siglos XVI al XIX", en María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes (coords.), *Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos XVI-XX,* Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2018, pp.157-188.

Gruzinski, Serge, *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española,* México, INAH, 1988.

Hernández Rodríguez, Rosaura, *El valle de Toluca: época prehispánica y siglo XVI,* Toluca, México, El Colegio Mexiquense, H. Ayuntamiento de Toluca, 1988.

Jarquín Ortega, María Teresa, *Congregaciones de pueblos en el Estado de México,* Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense, 1994.

López Caballero, Paula, *Los títulos primordiales del centro de México*: *estudio introductorio, compilación y paleografía*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.

Muñoz Morán, Oscar, "Lugares del 'más antes'. El cerro y el pueblo en la historia purépecha", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad,* núm. 119, vol. xxx, 2009, pp. 159-190.

Ocampo Ortiz, Miguel Ángel, "La fiesta patronal en San Miguel Almaya: sistema de cargos en la transición rural a lo urbano", tesis para optar por el título de licenciado en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2010.

Reza Díaz, Edwin, "'*Quis ut Deus'.* Memoria, tradición e identidad en torno de la veneración a San Miguel Arcángel, Almaya, Estado de México", tesis para optar por el título de licenciado en Historia, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2014, pp. 113-114.

Serna, Jacinto de la, *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México,* 2003 [en línea], https://www.biblioteca.org.ar

Los indios y los conflictos por derechos parroquiales: la negociación por el culto en el arzobispado de México, siglo XVIII[1]

Luis Fernando Vivero Domínguez
Universidad Autónoma del Estado de México

En este texto, el autor plantea que durante el siglo XVIII las autoridades indias de pueblos pertenecientes al arzobispado de México acudieron a la Real Audiencia para quejarse de las subvenciones exigidas por sus párrocos, al considerarlas cosa nueva y porque atentaban contra la costumbre. Asimismo, evidencia la existencia de dos maneras de recabar los derechos eclesiásticos: por costumbre y por aranceles.

[1] Una versión preliminar de este texto fue presentada en el XII Congreso de Investigación en Historia y Antropología, celebrado por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo los días 25, 26 y 27 de septiembre de 2019, en Pachuca, Hidalgo. Agradezco al doctor Gerardo González Reyes, a la maestra Magdalena Pacheco Régules y a su seminario de investigación por haber discutido este texto y ofrecerme sus valiosos comentarios.

En mayo de 1760, se presentaron ante la Real Audiencia de la Nueva España el gobernador y los alcaldes de San Pedro Tejupilco, San Miguel Ixtapan y San Juan Acatitlán; los tres pueblos, sujetos al real de minas de Temascaltepec. El motivo de la visita fue levantar una denuncia en contra de su cura, quien, según los indios, había realizado innovaciones al régimen de obvenciones parroquiales acostumbrado. Los naturales informaban que "jamás han pagado a sus respectivos curas cosa alguna por razón de primicias, y sin embargo, de esta antiquísima e inmemorial costumbre el actual cura de aquel partido que lo es el licenciado Carlos Antonio López de la Torre pretende exigírselas [...] a cuya satisfacción se han negado [los indios] dándole por motivo el no haber tenido por costumbre hacer semejante paga".[1]

A lo largo del siglo XVIII, sobre todo en su segunda mitad, acudieron constantemente a la Real Audiencia las autoridades indias de distintos pueblos del arzobispado de México —como el caso ya referido— para acusar a sus párrocos de no respetar la costumbre en el pago de los derechos parroquiales.[2] Derechos que, para los curas, significaban su

---

1 Archivo General de la Nación de México, clero regular y secular, vol. 204, exp. 9, f. 308. En lo sucesivo, se consignará como AGN, seguido de los datos restantes.

2 Los derechos parroquiales fueron el conjunto de ingresos que los sacerdotes obtenían por la administración eclesiástica al servir en una parroquia. Las entradas económicas incluían aquellas que se obtenían por la celebración de misas, así como por la impartición de los sacramentos. En el arzobispado de México, existieron dos maneras para regular los derechos parroquiales, la primera fue la costumbre o los acuerdos tomados entre sacerdotes y feligreses; la segunda fue la utilización de un arancel establecido por la mitra. Durante el periodo novohispano, existieron dos aranceles: uno

sustento y la seguridad económica del curato y, para los indios, aseguraban las celebraciones litúrgicas y la impartición de los sacramentos.

En el Archivo General de la Nación de México (agn), existe una amplia producción documental sobre estos pleitos. En algunos de ellos, los naturales reclamaron que su cura o vicarios alteraban la costumbre fijada con los pueblos para el pago de los debidos emolumentos. En otros más, el reclamo hacia los ministros eclesiásticos derivaba de que éstos no acataban el arancel de derechos parroquiales instituido por la mitra.[3]

Estudios recientes han intentado explicar este extendido descontento de los pueblos con sus sacerdotes. Les han adjudicado como algunas de sus causas el proceso de secularización de las doctrinas de indios de 1749, la publicación de un nuevo arancel de derechos parroquiales en 1767, las nuevas atribuciones de los intendentes y subdelegados sobre las finanzas parroquiales;[4] el intento por disminuir las fiestas en el calendario litúrgico en las postrimerías del siglo xviii,[5] la

publicado en 1638 y otro que entró en vigor en 1767. Los derechos parroquiales fueron uno de los puntos conflictivos más fuertes en las relaciones de los párrocos con su grey; las proporciones de las disputas por derechos parroquiales en el arzobispado de México durante el siglo xviii pueden consultarse en William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo xviii*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999, p. 633.

3 El material se encuentra disperso en distintos fondos documentales, distribuido, mayormente, entre *Derechos parroquiales*, *clero regular y secular*, *bienes nacionales*, *indios* y *criminal*. Para una lista más completa de los expedientes sobre este tipo de conflictos, *vid*. nota anterior.

4 W. B. Taylor, *op. cit.*; Rodolfo Aguirre Salvador, "Actitudes y críticas de los curas ante las reformas parroquiales en el arzobispado de México, 1749-1776", en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2016, pp. 331-356; R. Aguirre Salvador, "El arzobispo Lorenzana ante la problemática de los derechos parroquiales y el arancel de 1767", *Letras Históricas*, núm. 18, Jalisco, Universidad de Guadalajara, 2018, pp. 37-61.

5 Antonio de Jesús Enríquez Sánchez retoma este aspecto en un texto donde analiza el universo festivo de los indios en el periodo borbónico y las implicaciones de las políticas ilustradas en pos de disminuir los excesos y desórdenes de los naturales en las celebraciones religiosas. Aunque su objeto de estudio no son los derechos parroquiales, refiere que, ante la disminución de las celebraciones litúrgicas y, en consecuencia, de los ingresos del curato, es comprensible que algunos párrocos hayan intentado innovar el régimen de contribuciones. Antonio de Jesús Enríquez Sánchez, "'Eran dados a las fiestas'. El universo festivo de los indios novohispanos bajo la Ilustración ¿supresión o vigencia de un fenómeno de larga duración?", *Contribuciones desde Coatepec*, núm. 29, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2015, pp. 103-117 y 119.

reorganización de las cofradías y las nuevas imposiciones fiscales de la Corona a fines del mismo siglo, así como el reclamo de la feligresía por el trato y las exigencias que recibieron de los párrocos.[6]

Como se advierte con la variedad de causas, más bien, se trató de una problemática compleja que involucró circunstancias diversas y a diferentes actores sociales. Intento discutir en este texto, nuevamente, las motivaciones que los indios tuvieron para hacer las denuncias, así como las consecuencias que para ellos significaba ver alterado el régimen de obvenciones parroquiales.

Estudios recientes han intentado explicar este extendido descontento de los pueblos con sus sacerdotes

La hipótesis de este trabajo sostiene que los indios, como elemento común en la mayor parte de los conflictos, fueron insistentes en la defensa de los acuerdos en los pagos de obvenciones por dos razones básicas. En primer lugar, por el valor que ellos otorgaron a la palabra no escrita —es decir, a la costumbre—, lo que obligaba a los curas a respetar los pactos en el cobro de las obvenciones. En segundo lugar, porque el hecho de mantener los antiguos acuerdos en el pago de los sacramentos y las fiestas significaba poder celebrar a su modo sus devociones y cultos, constantemente criticados por la Corona y la Iglesia borbónicas.

Las devociones y los cultos indios ante la mirada de la Iglesia y la Corona

Desde el siglo xvi, la concepción del indio como un ser naturalmente inferior fue una idea constante, la cual se extendió hasta las postrimerías del periodo novohispano. Aun con importantes y tempranos detractores de esta teoría —tal es el caso de Bartolomé de las Casas[7] o el padre José de Acosta—,[8] fue una utopía

---

6 En mi tesis de licenciatura he desarrollado estos últimos tres puntos; ahí dediqué un capítulo para abordar las disensiones por derechos parroquiales en la región minera de Sultepec, Temascaltepec y Zacualpan. Luis Fernando Vivero Domínguez, *El clero de la Provincia de la Plata. Dinámica parroquial y conflicto social en Sultepec, Temascaltepec y Zacualpan en el siglo xviii*, tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2019.

7 Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Ediciones 29, 1997.

8 José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Dastin, 2003.

que la Iglesia o la Corona aprobaran que los naturales pudieran gozar del mismo reconocimiento social que los españoles.[9]

Las razones, eminentemente políticas, concedieron numerosas oportunidades, pero también desventajas a los naturales.[10] A propósito de esto, John Charles[11] atinó en advertir, por ejemplo, sobre las serias dificultades con las que se topan los estudiosos para encontrar la voz de los indios en la documentación formulada por las instituciones virreinales; es más, los testimonios de los naturales no gozaron de la misma fiabilidad que los de un testigo o informante español.

Cuando los indios acudieron representados a denunciar, por ejemplo, ante la Audiencia, no bastaba el testimonio de los denunciantes si no se refrendaba mediante el escrito del secretario o escribano.[12] Por tal motivo, el sentir, las inquietudes y las demandas de los indios pasaron, en la mayoría de los casos, por el filtro de la interpretación conceptual hispana.

William Taylor[13] fue de una opinión muy semejante. En su estudio sobre la embriaguez, el homicidio y la rebelión en los pueblos novohispanos, también advirtió que la mayor parte de la documentación judicial que conforma la historia india fue realizada a instancias de gente analfabeta, donde se trataron aspectos vinculados a la relación de los indios con la autoridad española.

9 Para el padre José de Acosta era necesario "deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos [los indios] como de gente bruta y bestial y sin entendimiento, o tan corto que apenas merece ese nombre". *Ibidem*, p. 373. Por su parte, la defensa de Bartolomé de las Casas en su relación sobre lo que él denominó la *destrucción de las Indias* motivó las *Leyes Nuevas* que, en sustancia, velarían por el cuidado de los indios. B. de las Casas, *op. cit*.

10 El trato "privilegiado" que las instituciones y los códigos legales concedieron a los indios son diversos. Por mencionar algunos ejemplos, los indios no podían ser juzgados por el Santo Oficio, no estaba obligados a pagar diezmo más que en determinados productos. También la calidad social de los naturales los colocaba en una situación más precaria con los miembros de otras calidades.

11 John Charles, "Testimonios de coerción en las parroquias de indios: Perú, siglo xviii", en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 119.

12 Aunque Charles hace énfasis en los juicios eclesiásticos en el virreinato del Perú, en la Audiencia de México el criterio era semejante. Por ejemplo, en los expedientes donde los naturales protestan por un mal cobro de derechos parroquiales, la denuncia comienza con el testimonio de los indios representados por sus alcaldes y gobernadores, y posteriormente se anexa el mismo texto, redactado por el escribano o secretario, pero en tercera persona. *Idem*.

13 W. B. Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

El cúmulo de expedientes sobre disensiones por derechos parroquiales que aquí se estudia guarda la naturaleza arriba referida. Se trata de juicios, algunos extensos y otros más escuetos, donde los argumentos entre ambas partes —indios y curas— suelen parecer repetitivos y —si se permite el término— burocratizados bajo los esquemas notariales de la época.

La interpretación que hizo la autoridad sobre la defensa interpuesta por los indios por la supervivencia de una costumbre o un antiguo acuerdo en el cobro de los derechos parroquiales fue, en su mayoría, la que predominó en los testimonios jurídicos de estos pleitos. Ese parecer refiere, particularmente, a la creencia en la inferioridad de los indios y lo que ello conllevaba: incorrectas interpretaciones de la doctrina y el dogma cristianos, así como la sobrevivencia de antiguas prácticas supersticiosas reelaboradas con el paso de los años bajo valores y conceptos cristianos.

En ese sentido, la denominada *religiosidad popular*, o simplemente *religiosidad*, categoría propuesta esencialmente por los antropólogos y adoptada por historiadores, no puede traducirse de manera directa en las prácticas de devoción y culto de las sociedades indias de la época aquí estudiada. Antes bien, los conceptos adecuados para ese periodo serían los de *idolatría* y *superstición*, términos con que los definieron las autoridades en su momento.

La religiosidad popular no puede traducirse de manera directa en las prácticas de devoción y culto de sociedades indias

Con ello, tampoco debe suponerse que las manifestaciones devocionales constituyeron un legado directo del periodo precristiano en Nueva España. De hecho, como lo ha señalado,[14] antiguas prácticas religiosas españolas supieron adaptarse a la realidad novohispana porque guardaban puntos comunes con las costumbres de los pueblos prehispánicos. Lo interesante aquí es que, inicialmente, sólo las expresiones devocionales indias recibieron la crítica de la Iglesia y la Corona.

---

[14] *Ibidem*, p. 75.

Los indios novohispanos: supersticiosos, rústicos y viciosos

Me interesa explicar por qué la idolatría y la superstición deben asociarse a las devociones y el culto practicados por los indios. La obra de Alonso de la Peña Montenegro puede dar luz al respecto. El padre Peña Montenegro, fungiendo como obispo de Quito en el virreinato del Perú (1654-1687), redactó en su *Itinerario para párrocos* sus reflexiones acerca de la superstición y la idolatría en las poblaciones indianas. Para Peña Montenegro, la superstición tenía dos naturalezas distintas: una consistente en un "culto vicioso" e inadecuado a Dios y otra caracterizada por ofrecer a otra criatura el culto reservado a Dios.[15]

La superstición e idolatría fueron consideradas como devociones y cultos errados de los naturales

En torno de lo que definió como *culto vicioso,* se desprenden dos clases: una de tipo *falsi cultus*, la cual constituía un pecado mortal, pues equivalía a desafiar la fe cristiana mediante milagros y predicaciones falsas. La otra, de naturaleza venial, era del tipo *cultus superflui* y, según el prelado, "es cuando en el culto y reverencia que se da a Dios se yerra en el modo; como cuando fuera del uso de la Iglesia se pone el culto en aquellas circunstancias que no se debe poner; *v. gr.*, en el número, color y asiento, como que se diga la misa con tantas velas, con tantos sacerdotes juntos".[16]

Desde la perspectiva de Peña Montenegro, es posible entender el sentido de algunos testimonios de instancias eclesiásticas y políticas que discutieron sobre la naturaleza del indio; en este trabajo sólo me abocaré a lo tocante a la superstición e idolatría, en tanto fueron consideradas como devociones y cultos errados de los naturales.

---

[15] Peña Montenegro recuperó las concepciones de Tomás de Aquino, intentando acoplarlas al derecho canónico indiano; sobre esto punto, puede remitirse al estudio de Gerardo Lara Cisneros, ¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, pp. 93-94; Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios,* libros I-II, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995, p. 457.

[16] *Idem*.

Dichas concepciones afectaron significativamente el trato y las regulaciones que la Corona y la Iglesia intentaron establecer sobre las prácticas devocionales de los naturales. Algunas diferencias entre los indios y los miembros de las demás calidades sociales se materializaron, entre otras cosas, en el número de fiestas aprobadas por el concilio de 1585. Los indios contaron con un calendario litúrgico más limitado tras los decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano. Así, mientras los españoles y los no indios tenían prescritas cuarenta fiestas y ocho movibles, además de los domingos, los naturales sólo debían respetar doce celebraciones litúrgicas al año.[17]

Bastará reflexionar que la mayoría de los indios desconocía las disposiciones del concilio en materia de celebraciones litúrgicas; por lo tanto, si el cura o fraile establecía una nueva festividad, el rechazo de los indios no derivaba de que fueran conscientes de su desaprobación conciliar, sino de que no figuraba en el calendario litúrgico que tenían por costumbre en su curato.

Los indios contaron con un calendario litúrgico más limitado tras los decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano

Durante las reuniones del IV Concilio Provincial Mexicano de 1771, no se escatimó el asunto de las fiestas. Aunque en esencia el calendario festivo novohispano no sufrió alteraciones, sí fue motivo de algunas discusiones durante las sesiones del sínodo. En la sesión del 25 de enero 1771, el arzobispo de México, Antonio de Lorenzana, y el obispo de Puebla, Francisco Fabián y Fuero mantuvieron pareceres distintos sobre este asunto.

Mientras que el primero se negaba a mantener la celebración de Todos los Santos, el prelado poblano apuntaba que "era costumbre en su obispado que el día de Todos Santos fuese de fiesta también para los indios y que no era razón quitárselos [...] diciendo que era de fiesta para todos, según costumbre en donde la hubiese".[18]

[17] José A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585). Ensayo histórico-jurídico de los documentos originales,* México, Porrúa, 1983, p. 128.

18 Luisa Zahino Peñafort, "Extracto compendioso de las actas del Concilio IV Provincial Mexicano hecho y apuntado diariamente por uno de los que asistieron a él", *El Cardenal Lorenzana y el*

Es evidente que las discusiones del sínodo se circunscribieron en torno a las ideas ilustradas que para la segunda mitad del siglo ya gozaban de mayor auge. A propósito de esto, en 1783, el filósofo Immanuel Kant publicó un ensayo donde discute la definición de *Ilustración*. Según Kant, "Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad que significa imposibilidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro".[19]

Para los padres conciliares del sínodo provincial de 1771, la minoría de edad evocaba la naturaleza del indio

Al trasladar y adaptar este concepto kantiano al ámbito religioso, para los padres conciliares del sínodo provincial de 1771, la minoría de edad evocaba la naturaleza del indio. Difícil era aún concretar una empresa de tales dimensiones. Por ahora, figuraba entre los intereses de la mitra conducir al indio por una práctica más racional de sus devociones.

No obstante, quienes discutían en las sesiones conciliares ignoraban también una realidad que se sobreponía a las utopías de los decretos del sínodo. Para muestra basta un botón. Ya entrado el siglo XIX, la Corona española solicitó donativos voluntarios en las diócesis indianas para sostener la guerra contra Francia.

Hacia 1809, el obispo de Antequera, Antonio Bergosa y Jordán, escribió al arzobispo de México, Francisco Javier de Lizana, para informar y solicitar la asesoría de la estrategia seguida por el cura de Huautla, quien había concebido pedir el donativo de puerta en puerta sacando las imágenes de los santos de aquel pueblo.[20]

En su respuesta, el arzobispo de México sugirió al prelado de Antequera que no prohibiese la estrategia del cura, pues sus intenciones eran justificables. Además, que era costumbre entre los naturales solicitar limosnas con las imágenes de sus santos con las que "en todo o en parte acuden a las festividades de sus

IV Concilio Provincial Mexicano, México, Miguel Ángel Porrúa/Universidad Nacional Autónoma de México/ Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, p. 309.

19 Immanuel Kant, *¿Qué es ser ilustrado?* (trad. de Dulce María Granja), , Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, p. 15.

20 AGN, donativos y préstamos, vol. 29, exp. 44, fs. 380-386.

iglesias".[21] Sin embargo, advertía Lizana, "como puede suceder que la rusticidad de estas pobres gentes los conduzca al extremo de abusar de un medio tan religioso, dejo al sabio y celoso cuidado de Vuestra Excelencia Ilustrísima la continua vigilancia en su decoroso desempeño, en la inteligencia de que mi confianza descansa enteramente en la acreditada discreción y prudencia de Vuestra Señoría Ilustrísima".[22]

Así, mientras que en los siglos xvi y xvii prevaleció la idea de que las prácticas devocionales indias —inclinadas hacia la superstición, como lo señalaba Peña Montenegro— eran producto de los intereses maléficos del demonio, ante quienes los indios se manifestaban indefensos, en el siglo xviii —particularmente en la segunda mitad—, se asociarían las expresiones devocionales nativas como un derivado de la ignorancia.[23]

Sobre la misma línea, el testimonio del provisor de indios de la Ciudad de México, el doctor Manuel Antonio Sandoval, hacia finales del siglo xviii, es claro. En un informe enviado al rey, Sandoval explicaba a propósito de las fiestas:

> En las fiestas de Iglesia [los indios] manifiestan grande alboroto y regocijo, pero siempre rematan en algaraza, y en comer y beber desordenadamente, de que se *colige* que las celebren porque les sirven de pretexto para cohonestar sus embriagueces, deseándolas sólo para sus disoluciones con que siempre las acompañan, y como los curas son interesados en ellas por los manuales, hacen poco caso y no toman providencias, siendo así que las fiestas que se hacen, y menos para ofender a Dios, y a los mismos santos, y así no debieran autorizarse con la capa de buen celo.[24]

21 agn, donativos y préstamos, vol. 29, exp. 44, f. 385.
22 agn, donativos y préstamos, vol. 29, exp. 44, f. 386. Las cursivas son mías.
23 G. Lara Cisneros, *op. cit,* pp. 93-94,
24 El texto no está fechado; Brading señala que debió ser escrito por Sandoval poco antes de 1786. En la transcripción, el documento aparece dedicado al rey Carlos ii; desconozco si fue un error del editor, de Brading o del mismo Sandoval, pues al ser contemporáneo del arzobispo Alonso Núñez de Haro, el documento debería estar dedicado a Carlos iii. Manuel Antonio Sandoval, "Reflexiones sobre la naturaleza y carácter de los indios", en David Brading, *El ocaso novohispano: testimonios documentales* (trad. de Antonio Saborit), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, p. 99.

Sandoval asoció el deseo de los indios por las celebraciones festivas de la Iglesia con "comer y beber desordenadamente"

Puede advertirse que Sandoval asoció el deseo de los indios por las celebraciones festivas de la Iglesia con el pretexto de los naturales para "comer y beber desordenadamente".

Como lo ha afirmado Gerardo Lara,[25] el hecho de que el radio de influencia del demonio, como causante de la superstición de los indios, disminuyera sugirió también la posibilidad y la obligación que tenían las instituciones civiles y eclesiásticas por dotar de mayor eficacia a sus esfuerzos para erradicar la ignorancia de los indios. Por ello, en la segunda mitad del siglo xviii, las críticas se inclinaron a manifestar los vicios de los naturales y la omisión de la Corona y la Iglesia para atender oportunamente las carencias de ese sector.

La costumbre y la memoria como instrumentos de defensa india

Para los indios novohispanos, la palabra y la memoria guardaban una relación bastante estrecha. El valor de ambas, cuya comprensión no podía obtenerse de manera unilateral, se asemejaba al significado que habían tenido en el periodo antiguo. Entonces, la lectura de un documento pictográfico durante los años previos al dominio español requería, fundamentalmente, el uso de la memoria; pero por la ausencia de una escritura logográfica el mensaje no perdía su naturaleza o sentido.

Durante los siguientes tres siglos, diversos documentos (aunque no la mayoría) redactados por los indios integraron elementos que rememoraban las antiguas técnicas de hechura y construcción de los antiguos códices;[26] aunque,

---

[25] G. Lara Cisneros, *op. cit.*

[26] En las primeras décadas posteriores a la Conquista, varios pueblos de indios continuaron presentando litigios ante la Audiencia utilizando elementos de su antigua escritura, sobre todo por la falta de intérpretes. Caroline Cunill, "Un mosaico de lenguas: los intérpretes de la Audiencia de México, siglo xvi", *Historia mexicana*, vol. 68, núm. 1, México, El Colegio de México, 2018, pp. 7-48; Gerardo González Reyes, *Códice de Temascaltepec. Gobierno indio y conflictos territoriales en el siglo xvi*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 2014. Aunque también se cuentan con otros grupos documentales de periodos más tardíos, como los códices Techialoyan. Yukitaka Inoue

ciertamente, con glosas en castellano o en sus lenguas nativas que imponían un límite al simbolismo y al significado de las imágenes.

De la conjunción palabra y memoria surgiría un concepto recurrente tanto en la producción documental española, como en la indiana; se trata de *costumbre*, mayormente presente en el vocabulario de los indios, o bien, *tiempo inmemorial*, más constante en la concepción hispana. *Costumbre* o *tiempo inmemorial* aludían a un acuerdo o práctica antigua guardada en la memoria de un pueblo. Tampoco requería una escritura, pues su cumplimiento era prueba fidedigna de su existencia. Tanto práctica inmemorial como costumbre no comprometían su origen en un tiempo largo, pues, aunado a que se trataba de acuerdos no plasmados en papel, carecían de una delimitación temporal conocida. Podían existir costumbres antiguas o costumbres recientes, pero lo que realmente importaba para los indios era que se trataba de un acuerdo en común que no podía ser transgredido.

De la conjunción palabra y memoria surgiría un concepto recurrente tanto en la producción documental española, como en la indiana: la costumbre

¿En qué radicó que los naturales privilegiaran la costumbre? No sólo en la lectura de documentos pictográficos se dio preeminencia a la palabra dicha y la memoria. En los espacios religiosos, políticos y, aún más, íntimos, como en los que competen al entorno familiar, la palabra comprometió el actuar del individuo en las antiguas sociedades mesoamericanas. Varios cronistas del siglo xvi dieron fe de ello.

Miguel León Portilla[27] insistió en la existencia de una "tradición oral" u oralidad presente en las sociedades mesoamericanas, que continúa vigente en la

Okubo, "Un análisis de dos Códices Techialoyan: Huixquilucan y Cuajimalpa", *Rivista Italiana di Studi Americanistici*, núm. 13, Italia, Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" Onlus, 2013, pp. 609-614; Nadine Béligand, *Entre lagunas y volcanes. Una historia del Valle de Toluca (finales del siglo xv-siglo xviii)*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de México/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2017.

27 M. León Portilla, *Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo*, México, Aguilar/Altea/Taurus/ Alfaguara, 2003.

vida de los pueblos originarios actuales.[28] Según este mismo autor, la oralidad presupone la existencia de una memoria tanto individual, como colectiva que le sirven de soporte.

Ante la ausencia de documentos pictográficos, la oralidad de los indios conquistados se convirtió en su instrumento de cohesión, defensa e identidad. Para León-Portilla, la tradición oral de los primeros años del dominio español pudo plasmarse de nueva cuenta bajo los caracteres y normas de la escritura alfabética.

Los huehuetlatolli conformaron un conjunto de discursos sobre aspectos de conducta y moral presentes en las sociedades nahuas

Pero en el caso de los indios, éstos continuaron haciendo uso —aunque en menor medida— de un discurso que integraba los elementos más esenciales de la tradición oral antigua. Aunque, ciertamente, "en los textos indígenas que se pusieron por escrito con el alfabeto quedó silenciada la oralidad".[29]

La oralidad abarcaba otros rubros además del religioso; por ejemplo, los *huehuetlatolli*. Recuperados por los frailes cronistas, los *huehuetlatolli* conformaron un conjunto de discursos sobre aspectos de conducta y moral presentes en las sociedades nahuas, cuya característica principal fue su transmisión oral.[30]

El franciscano Bernardino de Sahagún[31] recuperó en el libro sexto de su crónica una gama de estos discursos que los sacerdotes pronunciaban a sus dioses,

---

28 Miguel León Portilla refiere como ejemplo un caso de 1970, donde dos hombres mixtecos comunicaron en su lengua un relato sobre el origen de la gente mixteca al lingüista Thomas J. Ibach. Sobre el relato oral, dice León-Portilla, se trata de una lectura de la imagen principal de la página 37 del *Códice Vindobonense* y de la página 2 del *Códice Selden*. *Ibidem*, p. 119.

29 M. León Portilla, *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional, 1996, p. 14.

30 También Miguel León-Portilla documentó testimonios recientes cuya naturaleza y contenido guardan estrecha semejanza con los *huehuetlatolli* del siglo xvi. León-Portilla fecha el caso en 1989 y corresponde a una serie de recomendaciones que una mujer da a su hija; ambas originarias de la comunidad de Santa Ana Tlacotenco, en la actual alcaldía de Milpa Alta, en la Ciudad de México. *Ibidem*, p. 63; Mónica Ruiz Bañul, "Los huehuetlatolli: modelos discursivos destinados a la enseñanza retórica en la tradición indígena", *Castilla. Estudios de Literatura*, núm. 4, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2013, pp. 270-281.

31 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa.

En el concepto costumbre se enfrentaron la visión del indio y la visión del español

a sus señores y gobernantes y otros más donde los padres instruían a sus hijos e hijas respecto de las formas de comportamiento en su vida social y en el matrimonio. Era un ejercicio de oralidad que se iniciaba en la vida familiar.

En cierto modo, esta oralidad permitió conducir el carácter de los individuos que escuchaban las enseñanzas de los sabios y de los padres para que las pusieran en práctica. De esta manera, con el paso de los años, las pautas de comportamiento social aprehendidas en la oralidad se convirtieron en *costumbre* y, en consecuencia, se transformaron en normas no escritas que debían respetarse.

En el concepto *costumbre* se enfrentaron la visión del indio y la visión del español. Para el primero, se trataba de una regla que debía acatarse, porque "así había sido siempre" y porque la habían recibido de sus mayores. Mientras, para el español, la *costumbre* era sinónimo de creencias y prácticas derivadas, primero de la influencia del demonio y, más tarde, como producto de la ignorancia, la indiferencia y la resistencia de los naturales. Ambas concepciones, cabe resaltar, continúan vigentes en la sociedad mexicana.

Tras la conquista española, la instalación de instituciones de tradición hispánica condujo, en los primeros siglos de la dominación, a la necesidad de insertar a los indios en ese nuevo marco jurídico, social y político. Refiere Woodrow Borah, para el caso del Juzgado General de Indios, que los jueces se enfrentaron a una serie de delitos criminales contra los que debieron definir si sostenían la costumbre de los naturales o la desautorizaban por resultar ésta contraria al derecho hispánico y a los preceptos religiosos cristianos.[32]

Tal parece que desde el siglo XVI se intentó establecer una posición mediadora más que autoritaria en la permisibilidad de ciertas costumbres; no por gusto, sino por conveniencia, pues erradicar pautas de comportamiento y pensamiento tan arraigadas en los indios hubiese constituido una empresa titánica.

---

[32] Woodrow Borah, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España* (trad. de Juan José de Utrilla), México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

De hecho, Sahagún refirió, a propósito de los coloquios que sostuvieron los primeros doce frailes franciscanos con los indios principales en 1524, las dificultades que los naturales esgrimían ante la misión seráfica de extirpar las antiguas costumbres. Coloca el fraile cronista en voz de uno de los indios: "Cosa de gran desatino y liviandad sería destruir nosotros las antiquíssimas leyes y costumbres que dexaron los primeros pobladores desta tierra, que fueron los chichimecas, los tulanos, los de colhua, los tepanecas en la adoración, fe y servicio de los sobre dichos en que emos nacido y nos emos criado, y a esto estamos habituados y los tenemos impresos en nuestros coraçones".[33]

Así como los conceptos de la doctrina cristiana, al ser traducidos a una lengua indiana, podían someterse a la confusión por mostrar un significado ambivalente,[34] las prácticas permitidas relativas a la devoción, el culto y la relación con los ministros espirituales, también.

En la sesión del 25 de mayo de 1771, los miembros del iv Concilio Provincial discutieron el tema de las confesiones en los pueblos de visita. El obispo de Puebla sugería incluir un decreto que obligara a los sacerdotes a visitar sus pueblos y permanecer el tiempo necesario para la confesión y sin aumentar gravámenes a los indios. Esto porque, como sólo daban de comer un día al cura o vicario, el clérigo examinaba y confesaba a todos en una sola jornada.

Como sólo le daban de comer un día, el clérigo examinaba y confesaba a todos en una sola jornada

El arzobispo Lorenzana no estuvo de acuerdo con Fabián y Fuero, obispo de Puebla, porque, debido a las cortedades económicas de los curatos, los sacerdotes difícilmente podían permanecer varios días fuera de la parroquia a su costa. Aunque se solucionaría —reparaba Lorenzana— "con que [los indios] diesen de comer al cura y sus vicarios un puchero muy reducido y no se volviese esto fandango y función,

33 Christian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España con el texto de los "Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún"*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 74.

34 *Idem.*

con que, como dijo el maestrescuela de Valladolid, solían gastar cien pesos en la comida de solo aquel día".[35]

En aquella sesión continuó hablándose sobre el arancel y la costumbre. El obispo de Puebla afirmaba que la mayoría de sus curatos mantenían vigentes sus costumbres y, aunque algunos otros solicitaban el arancel, en poco tiempo regresaban a su costumbre. Por su parte, Lorenzana señalaba que en arzobispado "les iba bien con el arancel y que a los que querían costumbre, era quitándoles el servicio personal, que era parte de ella y que de este modo salían las provisiones de la Audiencia".[36]

La costumbre mantenida por los indios en el pago de sus sacramentos fue un eje rector de los argumentos contra el cura

En los conflictos por derechos parroquiales, la costumbre mantenida por los indios en el pago de sus sacramentos y festividades fue uno de los ejes rectores de los argumentos contra el cura o fraile. Esa costumbre no sólo se refería a la contribución económica a la parroquia, sino también al apoyo que hacían los indios en el cuidado y mantenimiento del culto.

La costumbre y el culto de los indios ante los conflictos por derechos parroquiales

Algunas de las prácticas permitidas en los inicios de la evangelización, aceptadas tanto por el clero regular, como por el secular en lo tocante a la administración espiritual de los naturales, continuaron realizándose en el siglo XVIII, al grado de quedar manifiestas en los conflictos por derechos parroquiales. Un ejemplo de ello fue el pago de los sacramentos y de las celebraciones litúrgicas en especie.[37]

Rodolfo Aguirre ya ha referido que, para los miembros del Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585, representó un problema urgente el aseguramiento

35 L. Zahino Peñafort, *op. cit.*, p. 419.

36 *Idem*.

37 En el siglo XVIII, este pago denominado *ración*, se realizaba por mutuo acuerdo entre los indios y su cura, y se caracterizaba por hacerse en especie. Sin embargo, existen testimonios donde, por la impartición de los sacramentos, se hacía una contribución por concepto de derechos parroquiales también en especie.

del sustento de los curas. Ante esto, la solución —insiste Aguirre— fue la permisibilidad de un régimen de ingresos diversificado que a los ojos institucionales parecían más bien una situación confusa.[38]

Aunque nuestro autor sugiere la existencia de acuerdos consensuados,[39] me inclino a pensar que la contribución de algunos derechos parroquiales en especie, por ejemplo, la ración semanal, comidas, primicias o pago por ciertos sacramentos, estuvo mayormente influenciado por un interés particular de los indios.

Existen indicios que guían dicha hipótesis, por ejemplo, la rápida monetización de la economía novohispana. José Luis de Rojas[40] ha referido que, a diferencia de otras regiones indianas, la Nueva España llevó a cabo su acuñación de moneda de manera más rápida, aunque eso no implicara una monetización territorialmente amplia del virreinato. A ello habría que agregar lo referido por Gibson,[41] donde documenta la permanencia del uso de objetos de cambio no metálicos, como moneda, por los pueblos de indios novohispanos.[42]

Aunque la práctica del pago en especie también estuvo vinculada a que la mayor parte de la plata acuñada en el virreinato se enviaba a España, también es cierto que los españoles aceptaron la permanencia de este régimen de contribuciones prehispánico, con la intención, si no de erradicarlo, por lo menos de reglamentarlo.[43]

---

[38] Rodolfo Aguirre Salvador, "El tercer concilio mexicano frente al sustento del clero parroquial", *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 51, 2014, pp. 9-44.

[39] R. Aguirre Salvador, "La diversificación de ingresos parroquiales y el régimen de sustento de los curas. Arzobispado de México, 1700-1745", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, México, El Colegio de Michoacán, vol. 36, núm. 142, 2015, pp. 195-235.

[40] José Luis de Rojas, *La moneda indígena y sus usos en la Nueva España en el siglo xvi*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998.

[41] Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)* (trad. de Julieta Campos), México, Siglo Veintiuno Editores, 2007.

[42] Charles Gibson documenta el caso de la cofradía de indios de la Veracruz en Xochimilco, la cual, hacia 1610, recibía como aportaciones de los cófrades un promedio de 680 granos de cacao y ocho y medio reales en efectivo. Durante el siglo xvii, la cofradía se limitó al pago de una misa cantada al mes. *Ibidem*, p. 131.

[43] Además del uso comercial de los bienes, otras contribuciones como el tributo y el diezmo, también continuaron pagándose en especie en buena parte del siglo xvi. Sobre el tributo, declara Gibson: "a mediados del siglo xvi, a cada tributario de una comunidad se le podía exigir el pago de una cierta cantidad de maíz, un pavo, leña o algún otro producto, además de cierto número de

Frederick Schwaller comparte la idea de que, por lo menos hasta 1560, era una práctica aceptada que los indios dieran alimentos a sus curas; sin embargo, insiste en que más avanzado el siglo, ésta se volvió ilegal.[44] Lo cierto es que, existen testimonios posteriores a esa década y otros tantos del siglo xviii que demuestran que las contribuciones en especie continuaban realizándose a la par que los pagos en moneda a los curas.[45]

Para concluir con estas nociones sobre las contribuciones en especie, me interesa añadir un aspecto que los etnohistoriadores y antropólogos han identificado al estudiar los intercambios comerciales en los pueblos originarios mexicanos actuales. Se trata del valor que los indígenas otorgan a los objetos intercambiados a manera de trueque, el cual responde a una noción diferente en la economía occidental.

La práctica de determinadas costumbres entre los indios condicionó su vínculo con los diferentes sectores y corporaciones locales y, como ya se ha visto, respondieron a un amplio margen de circunstancias y modalidades que regían su comportamiento como sector social. En el caso que aquí interesa, la costumbre, en la mayoría de los casos, marcó las pautas en la relación y trato de los curas hacia sus feligreses y, de igual manera, de los feligreses a sus ministros eclesiásticos.

---

reales. El impuesto podría graduarse entre los maceguales, pagando los que cultivaban grandes parcelas de tierra un peso o medio peso y los que tenían pequeñas parcelas, sólo un real o una fracción de real o varias semillas de cacao". *Ibidem*, p. 200. Sin embargo, señala Gisela von Wobeser, citando a Margarita Menegus, que para el siglo xviii, el tributo se había monetizado en casi toda la Nueva España. Gisela von Wobeser, "Los indígenas y el movimiento de independencia", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 42, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, pp. 300-301; J. L. de Rojas, *op. cit.*, p. 14.

44 John Frederick, *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México. Ingresos eclesiásticos y finanzas de la Iglesia 1523-1600*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 131.

45 Se trata de una relación de géneros y comidas, fechada en 1572, que los alcaldes de los pueblos de Temascaltepec, Texcaltitlán y Tejupilco se comprometían dar a sus curas y vicarios; el documento puede consultarse. agn, tributos, caja 6353, exp. 22, 1 foja. Entrado el siglo xviii, la información que arroja la recolección del subsidio eclesiástico demuestra que a la par que los feligreses hacían contribuciones en moneda a sus curas, también aportaban con bienes en especie. Estos expedientes, numerosos en su tipo, se encuentran en el Archivo General de la Nación de México; como ejemplo comparto uno fechado en 1745, que versa sobre la recaudación del 6% del subsidio por el juez eclesiástico de San Pedro Tejupilco, en la jurisdicción del real de minas de Temascaltepec. agn, clero regular y secular, caja 642, exp. 10, 31 fs.

Devociones y cultos permanecieron constantemente bajo la observancia de los superiores

Entonces, como lo advierte Rodolfo Aguirre,[46] lo que a los ojos de la Iglesia figuró como un desorden en el régimen de sustento del clero rural fue más bien un conjunto de estrategias construidas con los feligreses que gozó de relativa eficacia durante los siglos posteriores, los cuales, en cierto modo, supeditaban la manifestación pública de las prácticas devocionales que a su vez estaban reguladas por el régimen de obvenciones parroquiales.

Fueron devociones y cultos que, valga la insistencia, permanecieron constantemente bajo la observancia de los superiores ante el temor de que estas prácticas derivaran en una superstición o en un producto de la ignorancia de los naturales sobre cómo manifestar su fervor religioso. Tales reflexiones son más claras con los informes que el arzobispo José de Lanciego dejó de su visita por la arquidiócesis entre 1715 y 1722.

Como parte de los autos de visita a la parroquia franciscana de Tlalnepantla, que en 1717 era administrada por religiosos franciscanos, el prelado advirtió al cura ministro que enviara a un fraile por vicario fijo a los pueblos para la administración de los sacramentos, en un plazo no mayor a tres meses. Sobre los estipendios, dijo:

> En cuanto a la obvención de gallinas y pañitos que dan en las fiestas que se acostumbra, la que recogen los fiscales de el común, mandamos que de su producto se pague al cura ministro lo que hubiere sido costumbre, y de lo sobrante, dichos fiscales den cuenta a nuestro dicho cura ministro lo que hubiere sido costumbre, quien con su consentimiento lo aplicará indefectiblemente para aquello que necesitare más el culto divino, y esto mismo se entienda en las misas que se dicen en las dominicas, guardándose también la costumbre y aplicando en dicha conformidad lo que sobrare al culto divino.[47]

[46] R. Aguirre Salvador, "La diversificación…"

[47] R. Aguirre Salvador, *Visitas pastorales del Arzobispado de México, 1715-1722*, vol. ii, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, p. 39.

En este auto, Lanciego daba su consentimiento para que el cobro de los derechos parroquiales se hiciera bajo la costumbre frecuentada por los indios; es decir, haciendo caso omiso al arancel vigente en el arzobispado; pagos que, además, se sufragaban en especie y no en moneda. Permisos de este tipo otorgaría Lanciego en otras parroquias registradas en aquella visita pastoral. Con los arzobispos sucesores, sobre todo desde Manuel Rubio y Salinas, la política sobre la costumbre, los derechos parroquiales y, consecuentemente, las fiestas y devociones indias, cambiarían de tono.[48]

El arzobispo atribuiría el problema de las fiestas religiosas exacerbadas al alto consumo de bebidas embriagantes, como el pulque

Décadas más tarde, en la segunda mitad del siglo xviii, el propio Lorenzana, tuvo la oportunidad de ser testigo de la celebración de fiestas patronales durante su visita al arzobispado, y con ello, dimensionó los gastos que los indios, por medio de sus cofradías, hacían para llevar a cabo sus celebraciones.[49] Aunado a ello, el arzobispo atribuiría el problema de las fiestas religiosas exacerbadas al alto consumo de bebidas embriagantes como el pulque por parte de los indios.[50]

Una de las zonas que Taylor incluyó en el grupo de las más conflictivas por razón de los derechos parroquiales fue la Provincia de la Plata.[51] En el curato de

48 Coloco como punto de ruptura el gobierno arzobispal de Manuel Rubio y Salinas porque, como lo ha señalado María Teresa Álvarez Icaza, este prelado tuvo entre sus intereses más procurados la castellanización de los indios. Esta castellanización involucraba que la administración de la doctrina cristiana a los naturales no se hiciera en sus idiomas nativos, sino en castellano, pues en su opinión, "los indios que hablaban el español se portaban con más devoción". *Vid*. María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "Los afanes de Manuel Rubio y Salinas por reformar el Arzobispado de México", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, pp. 285-307.

49 Clemente Cruz Peralta, *Entre la disciplina eclesiástica y la reforma de las costumbres: Visitas pastorales de Francisco Antonio de Lorenzana a la Arquidiócesis de México, 1767-1769*, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2016, 154.

50 *Ibidem*, pp. 151-152

51 La Provincia de la Plata fue una región minera ubicada al sur del valle de Toluca. Su extensión, en el periodo que aquí interesa, abarcaba las jurisdicciones políticas de los reales de Sultepec, Temascaltepec y Zacualpan.

San Pedro Tejupilco (referido al inicio de este texto), hacia 1760, los naturales de los pueblos de San Miguel Ixtapan, San Juan Acatitlán, visitas de aquella cabecera parroquial, se manifestaron ante la Real Audiencia contra su cura, el licenciado Carlos Antonio López de la Torre.

Aunque el detonante fue el cobro de primicias que el cura quiso establecer, los indios extendieron su queja y ofrecieron más datos sobre las innovaciones que López de la Torre intentó hacer al régimen de obvenciones. Refirieron los indios varios casos en que el sacerdote se mostró indispuesto a dar sepultura mientras no cubrieran los derechos de entierro destinados a la fábrica de la iglesia.[52] También adujeron que han mantenido:

> En la cabecera [parroquial] todo el año el aceite de la lámpara que le arde a el Santísimo Sacramento, de cuyo culto, o bien sea por obligación, o por obsequio y devoción les ha privado, les ha privado [*sic*] a mis partes, pues habiéndole llevado a principio de este mes los naturales del pueblo de Pantoja el aceite, que en aquella jurisdicción se fabrica de la pepita o semilla de la higuerilla, que es el que siempre se ha gastado en la lámpara, se los devolvió diciéndoles que los doce reales que pide de las sepulturas habían de ser y destinarse para aceite de Castilla.[53]

En el curso de la declaración, agregaron un caso semejante, pues los naturales contribuían anualmente con una arroba de cera para el Jueves Santo, en que se tenía por costumbre que se encendiera primero la que éstos aportaban y, posteriormente, la cera de Castilla con la que asistían los españoles. Pero experimentaron la novedad de que "de dos años a esta parte […] el mayordomo de la cofradía de españoles y de razón de el Santísimo Sacramento reciba la cera de Castilla y a su voluntad se pone o no".[54]

Finalmente, los querellantes denunciaron que, con motivo de haberse celebrado la jura de Nuestra Señora de Guadalupe, contribuyeron con un real para

52 agn, clero regular y secular, vol. 204, exp. 9, fs. 312-314v.
53 agn, clero regular y secular, vol. 204, exp. 9, fs. 312-314v.
54 agn, clero regular y secular, vol. 204, exp. 9, f. 316.

los gastos de la celebración. Sin embargo —decían los indios—, el cura se afianzaba de ello y pretendía establecer una fiesta anual de Guadalupe, de suerte que los compelía a la satisfacción de seis pesos para cubrir los costos.[55]

En 1790, unas leguas al norte de este curato, el subdelegado del real de minas de Temascaltepec visitó en la casa cural al bachiller José Angulo Bustamante, quien contaba con apenas ocho meses de haber asumido la parroquia de San Francisco Temascaltepec.[56] El cura había recibido un superior decreto por parte del virrey donde se le informaba que los indios de su feligresía habían interpuesto una denuncia por alterar la costumbre en el cobro de obvenciones parroquiales.[57]

Los indios de la cabecera parroquial expresaban en su denuncia que, en cuanto a la contribución de los derechos parroquiales, siempre se había observado la costumbre; pero, que al mismo tiempo, aportaban su pago al cura con servicios y con el dinero que las cofradías fundadas cubrían anualmente por sus fiestas.[58] El cura Angulo Bustamante justificó que los indios "abrazaron el arancel", excepto los de la cabecera, quienes solicitaron que se les respetara su costumbre.[59]

El bachiller argüía que la feligresía no cumplía al dotarlo de sepulturero, leñero, acólito y molendera que pocas veces le habían servido

Sin embargo —insistía el párroco—, los cortos derechos que envolvía la costumbre de los indios eran insuficientes ante las fuertes solicitudes que para misas, entierros y procesiones hacían los naturales a su cura. Al mismo tiempo, el bachiller argüía que la feligresía tampoco cumplía al dotarle de sepulturero, un leñero, un acólito y una molendera que pocas veces le habían servido.[60]

---

[55] AGN, clero regular y secular, vol. 204, exp. 9, f. 316.

[56] La parroquia de San Francisco estaba situada en el partido de San Francisco Temascaltepec o Temascaltepec de los indios, sujetos ambos a la jurisdicción política del real de minas de Temascaltepec.

[57] AGN, clero regular y secular, vol. 136, exp. 6, fs. 257-300v.

[58] AGN, clero regular y secular, vol. 136, exp. 6, fs. 258-258v.

[59] AGN, clero regular y secular, vol. 136, exp. 6, f. 301.

[60] AGN, clero regular y secular, vol. 136, exp. 6, fs. 302-302v.

El párroco explicó que aunque inicialmente existió un compromiso mutuo de respetar la costumbre, y pese a que a los curas se "les obliga a dispensarles muchos derechos justos [a los indios] y a sufrir sus escaseces, esperándoles largo tiempo para la paga de obvenciones", los naturales pagaban después de cuatro o seis meses y después de varias solicitudes del bachiller.[61] En virtud de sus argumentos, el cura de San Francisco Temascaltepec señaló que "con el pretexto de [los indios] de las fiestas de iglesia, sin licencia pide la república limosnas o echa derramas injustas entre los indios para sus comidas y embriagueces [por lo que] le ha parecido bien al que informa obligar también a los naturales de esta cabecera a que se arreglen al citado arancel".[62] Dicho de otro modo, los indios sí contaban con las reservas suficientes para cubrir las obvenciones en los términos y plazos acordados con la costumbre, pero según Angulo Bustamante, se derrochaban en las fiestas que la feligresía de la cabecera realizaba.

La embriaguez, principal vicio de los indios feligreses y "causa de que todas sus casas son otras tantas tepacherías en los días festivos

Al volver al tema de la embriaguez, este cura no dudó en referirlo como el principal vicio de los indios feligreses, que además de promover el desorden, es "causa de que todas sus casas son otras tantas tepacherías en los días festivos, en que más bien, deben de abstenerse de este vicio […] pues no se encuentra en su juicio ni aun la república, fiscales y sacristanes".[63]

Es común en este tipo de conflictos que los intervinientes traigan a colación el tema de las cofradías como una pretensión hecha por el cura por preferir que cofradías de españoles se hagan cargo de las celebraciones y el culto, suplantando el lugar de las fundadas por indios.[64] En este caso, el bachiller Angulo

---

61 AGN, clero regular y secular, vol. 136, exp. 6, f. 302v.

62 AGN, clero regular y secular, vol. 136, exp. 6, f. 303.

63 AGN, clero regular y secular, vol. 136, exp. 6, fs. 306-306v.

64 Felipe Castro Gutiérrez, "Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán", *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 59-80.

Bustamante explicó que sugirió a los indios rentar sus tierras a los españoles avecindados, de tal suerte que, con ello, alimentaran los caudales de la cofradía del Divinísimo Señor Sacramentado.[65]

Hacia 1796, los naturales del pueblo de San Bartolomé Capulhuac, sujeto a la parroquia de Tenango del Valle, protestaron ante la Real Audiencia contra su cura, el bachiller Miguel Antonio Cuevas. En su escrito, afirmaron que, de tiempo inmemorial, los fiscales habían recibido pequeñas gratificaciones de los casamientos, amonestaciones, bautismos y entierros por parte del párroco: "todo lo cual se les ministra, así por su personal servicio que hacen en semejantes actos, como también para ayudarlos a soportar los gastos que estos ministros erogan en acudir con aceite para la lámpara de la iglesia, con incienso, harina para ostias y otras cosas necesarias al culto que por costumbre se hace contribuir a los fiscales".[66]

"El referido cura dio de guantadas a los citados regidor y topile hasta bañar en sangre a este último"

Según reza el testimonio de los naturales, ante la petición del gobernador del pueblo, el cura Cuevas se había resistido al pago de las gratificaciones. En consecuencia, "el referido cura dio de guantadas a los citados regidor y topile hasta bañar en sangre a este último, pasando después de esto a darle azotes al infeliz fiscal".[67]

La denuncia de los naturales se centraba en dos cosas; primero en el cese de la gratificación a los fiscales que, si bien no estaba reglamentada en el arancel, sí era parte de su costumbre. En segundo lugar, la queja involucraba el uso de la violencia por parte del sacerdote en un ataque, aparentemente, colérico. Lo que interesa resaltar aquí es que los fiscales de Capulhuac ayudaban en las labores administrativas y del culto y, a cambio, recibían un pago.

[65] AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, f. 303-304.
[66] AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, fs. 43-44.
[67] AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, f. 43.

De igual manera, los indios habían presentado queja ante la Audiencia para que su párroco no les exigiera que contribuyeran los casados con medio real para manípulos, además de que solicitaban que el párroco no hiciera uso de la cera sobrante para las festividades del Santísimo Sacramento.[68] Lo anterior, a pesar de que el cura señalaba que fue de mutuo acuerdo la contribución para manípulos y que el uso del sobrante de la cera era consecuencia de que los indios no contribuían con ella.[69]

No fue sino hasta una reunión celebrada en las casas reales de Santiago Tianguistenco que el bachiller Cuevas y los indios coincidieron en respetar la costumbre pactada en la contribución de manípulos, con la condición de que se les condonaran sus adeudos. Los manípulos se utilizarían para celebrar las pascuas de Resurrección, Espíritu Santo, Natividad de Nuestro Señor Jesucristo, la fiesta titular del pueblo y la del santo patrono San Bartolomé.[70]

El bachiller Cuevas y los indios coincidieron en respetar la costumbre pactada en la contribución de manípulos si les condoban sus adeudos

En diversas ocasiones, la autoridad virreinal se constriñó a remitir a los querellantes una real provisión con inserción del arancel como una manera efectiva de calmar los ánimos de los indios. No obstante, a veces la nueva tasación generaba mayores conflictos; por un lado, por las ambigüedades de dicho arancel, que motivaban una interpretación *ad hoc* del cura o los naturales sobre éste, y, por otro lado, porque los puntos centrales del conflicto eran las costumbres, los servicios personales o el trabajo de los indios en el curato y los templos.

Sucedió que en el curato de San José Malacatepec, sujeto a la jurisdicción política de Metepec, el párroco recibió una copia del arancel de derechos parroquiales de 1767.[71] Al explicarlo en castellano y en el idioma nativo, los indios respondieron "que su gusto y conformidad de todos es estar quieta y pacíficamente

68 AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, f. 46v.
69 AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, f. 46v.
70 AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, fs. 56-56v.
71 AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, f. 90.

en la costumbre que hasta aquí han tenido por serles más conveniente para pagar los derechos parroquiales”.[72]

Sin embargo, dos años después, en 1769, el curato de Malacatepec se dividió.[73] Cinco años más tarde, los naturales de los pueblos de San Felipe y Santiago denunciaron que, aunque ellos seguían el arancel de derechos parroquiales, el cura del lugar hacía innovaciones queriendo cobrar primicias por la cantidad de una carga de semilla, “y lo mismo sucede con los borreguitos y gallinas, de suerte que por poco que tenga el miserable indio no se le deja de regular”.[74]

“Los indios, por costumbre, más que por necesidad, siempre piden que se les hagan fiados los bautismos, entierros y demás”

El cura del lugar, el bachiller Victorino Antonio de Legorreta, explicó que los indios de esos dos pueblos pidieron, a causa de la división del curato, valerse por la costumbre en el pago de obvenciones, cuestión que se les aceptó. Aunque advirtió que, si bien el arancel se estableció para evitar pleitos, la costumbre que han tenido esos pueblos es “indispensable” “porque las contribuciones se dirigen precisamente a la necesaria sustentación de los ministros por la cortedad del curato, pues quedando reducido a solas las obvenciones y derechos manuales, no pudiera subsistir aún el párroco sin el ministro que necesita para su mejor servicio”.[75]

Esta aseveración demuestra lo que ya se ha afirmado: que la costumbre también la validó la autoridad eclesiástica local, y en casos como éste, preferida. Legorreta también señalaba que “los indios, por costumbre, más que por necesidad, siempre piden que se les hagan fiados los bautismos, entierros y demás, de manera que no advierte el cura arbitrio para poderse mantener en el pie que los indios intentan poner el curato por no tener rentas algunas ni cofradías”.[76]

Sin embargo, en 1774 los indios preferían los aranceles, pues se hallaban “bastante agobiados con las obvenciones y servicios personales que su cura les

---

72 AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, fs. 90-90v.

73 AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, f. 92v.

74 AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, 3, f. 82v.

75 AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, f. 93v.

76 AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, f. 93v.

exige".[77] Las diferencias entre el sacerdote y la feligresía alcanzó tales niveles que un tumulto puso en peligro la vida de aquél, pues según explica en su testimonio, "representa su procurador [que] viven con una paz grande conmigo, como que no experimenta lo que yo, que es una paz, la que yo tengo, que no es paz, y por no haber sido castigados desde el primer levantamiento que tuvieron contra mí, que a gritos decían que aunque me mataran les harían lo mismo que a los otros que se han levantado contra sus curas, y de esto han resultado otros tres, y de día en día temo la muerte".[78]

Los indios del siglo XVIII intentaron mantener espacios de participación dentro de la vida parroquial de sus pueblos. Cuando éstos les eran disminuidos, ya fuera por la extinción de sus cofradías o la imposibilidad de cubrir los costos de las celebraciones litúrgicas y los sacramentos, afloraban los conflictos jurídicos. Hasta ahora tengo conocimiento de dos pleitos por derechos parroquiales que devinieron tumultos, pues hay que decir que, en la mayoría de los casos, se privilegiaron los cauces legales.[79]

Los indios adujeron que el párroco les cobraba cuatro pesos por un entierro de adulto cuando el arancel indicaba que fueran tres

En 1769, la feligresía del curato de Nuestra Señora de la Asunción de Ixtapan, sujeto al real de minas de Zacualpan, acusó a su cura, José Ignacio de Buena y Alcalde, por hacer innovaciones al arancel de derechos parroquiales. Los indios adujeron que el referido párroco les cobraba cuatro pesos por un entierro de adulto cuando el arancel indicaba que fueran tres; del mismo modo, cobraba tres pesos en lugar de dos para los entierros de párvulos, "y no debiendo llevar derechos

---

77 AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, f. 100.

78 AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, f. 179.

79 Un ejemplo es el conflicto por aranceles entre los naturales de la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción de Ixtapan, quienes, según el testimonio del alcalde mayor de las minas de Zacualpan, "se hallan en tal insolencia los naturales Istapa que no atienden ni respectan [*sic*] a justicia ninguna, porque habiéndome sucedido haber pasado a dar una posesión a los naturales de el pueblo de Tecomatepeque, en virtud de superior decreto de Vuestra Alteza, se movieron los de Istapa, de tal manera que en forma de tumulto, y a son de caja y clarín, y bandera encarnada salieron a la contradición". AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, f. 74.

por las misas de dominicas ni días festivos por deber aplicarlas como expresa el arancel, les lleva tres pesos y seis por las misas cantadas de las tres pascuas y la de Corpus, debiendo llevar cuatro. Y por las misas de los sábados, que no menciona el arancel, se le dan a dicho cura anualmente cuarenta y cuatro cargas de mazorca".[80]

Sobre este caso, interesa destacar que bien podían convivir el arancel y la costumbre, más aún en las partidas que no estaban aranceladas, como es el caso de las misas sabatinas. En caso de que persistieran estas alteraciones al régimen de obvenciones, no es arriesgado pensar que en determinado momento el cumplimiento de las contribuciones se hiciera insostenible y, con ello, el culto y las celebraciones religiosas; ya fuera porque los indios se resistieran a pagar o porque el cura rechazara oficiar misas o administrar los sacramentos, como en el caso ya tratado del curato de San Pedro Tejupilco.

Un ejemplo al respecto procede del curato de Yautepec, en la jurisdicción política de Cuernavaca. En 1797, los indios de aquel lugar manifestaron su descontento porque el vicario, el bachiller Domingo de Sancho Yerto, en ausencia del párroco que se encontraba en la ciudad de México, se negaba a establecer el arancel arzobispado para el pago de los derechos parroquiales.

En determinado momento, el cumplimiento de las contribuciones parecía insostenible y, con ello, el culto y las celebraciones religiosas

En su testimonio, a cargo de su procurador en la Real Audiencia, los feligreses dijeron que esta situación provocaba que "muchos, por no poder pagar veinte o veinte un pesos de casamiento por el que asigna el arancel la mitad, vivan y mueran en un envejecido concubinato, porque cerradamente se les exige aquella exorbitante cantidad, de suerte que hubo quien por quitar tantos pecados le ofreciera [al vicario] pagar a mitad del arancel todos los casamientos de innumerables amancebados y no quiso admitir cuando en las circunstancias debía de gracia hacerlos, no teniendo aquellos proporción de pagar".[81]

[80] agn, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, f. 64v.
[81] agn, clero regular y secular, vol. 178, exp. 9, f. 254.

Según la versión del cura, don Manuel Agüero, había predominado la costumbre durante, por lo menos, los 25 años que éste llevaba a cargo de esa parroquia, al tiempo que atribuía a dos indios como los cabecillas orquestadores del pleito ante la Audiencia.[82]

Los naturales mostraron una esquela donde el bachiller Sancho Yerto defendía su interés por respetar el arancel, así como otro escrito que informaba de la misma disposición al cura Agüero.[83] Así, mientras el párroco sostenía que siempre predominó un acuerdo de palabra, los indios insistían en que era de su interés ser arancelados.[84]

La Real Audiencia determinó que el cura se ajustara a los deseos de los indios, no obstante que hubiese regido la costumbre durante el tiempo que había tenido la parroquia como beneficio.[85] Pero los feligreses acudieron de nueva cuenta al tribunal, esta vez señalando que el vicario se había empeñado "en llevar adelante su capricho" al grado de no querer dar sepultura a los naturales.[86] La Audiencia reiteró al vicario su obligación de cumplir el arancel.

Reflexiones finales

En gran parte de la documentación por conflictos por derechos parroquiales en el arzobispado de México, los fallos de la justicia novohispana —hasta donde fuera permisible— fueron a favor de los indios. Es decir, se prefirió cambiar de curato a los párrocos antes de hacer valer la razón de éstos. En otras palabras, la impartición de justicia buscó restablecer la tranquilidad en la vida de las parroquias, aunque ello consistiera en sacrificar la permanencia o las acciones del cura.

No obstante, el hecho de buscar la pacificación de los indios cuando éstos se rebelaban contra sus ministros eclesiásticos no significó que la mitra aceptara sin excepción las condiciones de los pueblos, pues para el arzobispado, el comportamiento de los naturales derivaba de la ignorancia bajo la que habían entendido los dogmas de la fe y la manera de expresar sus devociones.

---

82 AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, fs. 298-301v.
83 AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, f. 302.
84 AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, fs. 293-294v y 298-301v.
85 AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, fs. 310-311.
86 AGN, clero regular y secular, vol. 75, exp. 3, fs. 314-314v.

El descontento aumentaba cuando los naturales recibían "malos tratos" de sus sacerdotes

Pero más allá de una naturaleza "rústica" que, según el mitrado, guiaba el comportamiento de los indios, los actos de devoción y culto tan duramente criticados por las instituciones novohispanas involucraron diferentes factores; en primer lugar, una herencia festiva en las sociedades antiguas de México, que encontró eco en la religiosidad postridentina; en segundo lugar, los acuerdos entre curas y feligreses, no sólo en el pago de los emolumentos, sino en lo que éstos materializaban: la realización de sus fiestas.

Desde luego, cuando las posibles consecuencias de un nuevo arancel, de la reorganización de cofradías o de las exacciones fiscales al clero a fines del siglo XVIII alteraron el régimen de obvenciones, los indios se rebelaron contra sus curas. No era tan sólo el deber pagar más, sino el ver limitadas o suplantadas algunas de sus fiestas. La presión y el descontento aumentaban cuando a los naturales se les exigían servicios personales en el curato o cuando recibían "malos tratos" de sus sacerdotes.

Así, los conflictos por derechos parroquiales evidencian, más que una reticencia injustificada para responder por el pago de las obvenciones parroquiales, un descontento por ver alterada la administración económica de los indios para con sus familias y para con la parroquia. Las devociones fueron la justificación para celebrar sus fiestas, y las fiestas, significaron la salida del tiempo rutinario: una manera de romper la monotonía de una vida dedicada —la mayor parte de ella— a la solvencia de las cargas fiscales.

Bibliografía

Archivo General de la Nación, tributos, caja 6353, exp. 22, 1 foja.

———, clero regular y secular, caja 642, exp. 10, 31 fs.

———, clero regular y secular, vol. 204, exp. 9, fs. 312-314v.

———, clero regular y secular, vol. 204, exp. 9, f. 316.

———, clero regular y secular, vol. 136, exp. 6, fs. 257-300v.

———, clero regular y secular, vol. 39, exp. 2.

———, clero regular y secular, vol. 75, exp, 3.

———, clero regular y secular, vol. 204, exp. 9, f. 308.

Acosta, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Dastin, 2003.

Aguirre Salvador, Rodolfo (coord.), "El tercer concilio mexicano frente al sustento del clero parroquial", *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 51, 2014, pp. 9-44.

———, "La diversificación de ingresos parroquiales y el régimen de sustento de los curas. Arzobispado de México, 1700-1745", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, México, El Colegio de Michoacán, vol. 36, núm. 142, 2015, pp. 195-235.

———, *Visitas pastorales del Arzobispado de México, 1715-1722 (vol. II)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.

———, "Actitudes y críticas de los curas ante las reformas parroquiales en el arzobispado de México, 1749-1776", en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2016, pp. 331-356.

———, "El arzobispo Lorenzana ante la problemática de los derechos parroquiales y el arancel de 1767", *Letras Históricas*, núm. 18, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2018, pp. 37-61.

———, Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, "Los afanes de Manuel Rubio y Salinas por reformar el Arzobispado de México", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, pp. 285-307.

Béligand, Nadine, *Entre lagunas y volcanes. Una historia del Valle de Toluca (finales del siglo XV-siglo XVIII)*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2017.

Borah, Woodrow, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España* (trad. de Juan José de Utrilla), México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Casas, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Ediciones 29, 1997.

Castro Gutiérrez, Felipe, "Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán", *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 59-80.

Charles, John, "Testimonios de coerción en las parroquias de indios: Perú, siglo XVIII", en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 111-126.

Cruz Peralta, Clemente, *Entre la disciplina eclesiástica y la reforma de las costumbres: visitas pastorales de Francisco Antonio de Lorenzana a la Arquidiócesis de México, 1767-1769*, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2016.

Cunill, Caroline, "Un mosaico de lenguas: los intérpretes de la Audiencia de México, siglo xvi", *Historia Mexicana*, vol. 68, núm. 1, México, El Colegio de México, 2018, pp. 7-48.

Duverger, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús, "'Eran dados a las fiestas'. El universo festivo de los indios novohispanos bajo la Ilustración ¿supresión o vigencia de un fenómeno de larga duración?", *Contribuciones desde Coatepec*, núm. 29, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2015, pp. 87-144.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)* (trad. de Julieta Campos), México, Siglo Veintiuno Editores, 2007.

González Reyes, Gerardo, *Códice de Temascaltepec. Gobierno indio y conflictos territoriales en el siglo xvi*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 2014.

Inoue Okubo, Yukitaka, "Un análisis de dos Códices Techialoyan: Huixquilucan y Cuajimalpa", *Rivista Italiana di Studi Americanistici*, núm. 13, Italia, Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" Onlus, 2013, pp. 609-614.

Ulloa, Juan, Jorge Ulloa y Antonio Ulloa, *Noticias secretas de América (siglo xviii), tomo ii*, Madrid, Biblioteca Ayacucho, 1918.

Kant, Immanuel, *¿Qué es ser ilustrado?* (trad. de Dulce María Granja), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

Lara Cisneros, Gerardo, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo xviii*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

León Portilla, Miguel, *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional, 1996.

———, *Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo*, México, Aguilar/Altea/Taurus/Alfaguara, 2003.

Llaguno, José A., *La personalidad jurídica del indio y el iii Concilio Provincial Mexicano (1585). Ensayo histórico-jurídico de los documentos originales,* México, Porrúa, 1983.

Peña Montenegro, Alonso de la, *Itinerario para párrocos de indios,* libros i-ii, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.

Rojas, José Luis de, *La moneda indígena y sus usos en la Nueva España en el siglo xvi*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998.

Ruiz Bañuls, Mónica, "Los Huehuetlatolli: modelos discursivos destinados a la enseñanza retórica en la tradición indígena", *Castilla. Estudios de Literatura*, núm. 4, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2013, pp. 270-281.

Sahagún, Bernardino de, *Colloquios y doctrina christiana con que los doze frayles de San Francisco enbiados por el Papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos Quinto convertieron a los indios de la Nueva España en lengua mexicana y española*, en Christian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún*, núm. 4, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 53-87.

———, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 2013.

Sandoval, Manuel Antonio, "Reflexiones sobre la naturaleza y carácter de los indios", en David Brading, *El ocaso novohispano: testimonios documentales* (trad. de Antonio Saborit), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, pp. 77-152.

Schwaller, John Frederick, *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México. Ingresos eclesiásticos y finanzas de la Iglesia 1523-1600*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Taylor, William B., *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

———, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo xviii*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999.

Vivero Domínguez, Luis Fernando, *El clero de la Provincia de la Plata. Dinámica parroquial y conflicto social en Sultepec, Temascaltepec y Zacualpan en el siglo xviii*, tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2019.

Wobeser, Gisela von, "Los indígenas y el movimiento de independencia", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 42, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, pp. 299-312.

Zahino Peñafort, Luisa (recop.), "Extracto compendioso de las actas del Concilio iv Provincial Mexicano hecho y apuntado diariamente por uno de los que asistieron a él", *El Cardenal Lorenzana y el iv Concilio Provincial Mexicano*, México, Miguel Ángel Porrúa/Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad de Castilla-La Mancha, 1999.

Bajo la protección de Carlos III. El convento y santuario de nuestro Señor Jesucristo y San Miguel de las Cuevas de Chalma (Primeros hallazgos)

Magdalena Pacheco Régules
Universidad Autónoma del Estado de México

Se presentan algunas razones históricas, políticas y económicas por las cuales Chalma se convirtió en un centro devocional y en punto estratégico de dominación desde la época prehispánica, así como las implicaciones de esto. Con ello, es posible conocer el papel de la orden agustina en Ocuilan y Malinalco que permitió la emergencia y desarrollo del culto en el siglo XVII.

Así todo análisis sobre alguna institución
eclesiástica, espacio religioso o grupo clerical
debería tener como una de sus metas centrales
articularse a un mayor conocimiento de la
sociedadque lo sustentaba. Igualmente, la historia
de las sociedades coloniales, sus estructuras
y los grupos que las conformaban puede hallar
en los ámbitos eclesiástico y religioso
la explicación de toda una gama de relaciones
o vínculos sociales y culturales.

Rodolfo Aguirre

Uno de los santuarios emblemáticos de México es el de Nuestro Señor Jesucristo y San Miguel de las cuevas de Chalma, lugar en el que se rinde culto a la sagrada imagen de Cristo crucificado. En la actualidad, a lo largo del año, asisten al recinto religioso contingentes de peregrinos de diferentes estados de la República Mexicana; sobre todo, del altiplano central,[1] y de algunas delegaciones

1 De acuerdo con el trabajo realizado por los antropólogos Shadow y Rodríguez, sabemos que los devotos que asisten al santuario provienen de los estados de Puebla, Tlaxcala, Guerrero, Morelos, Michoacán, Querétaro, Hidalgo y México. María J. Rodríguez Shadow, Robert D. Shadow, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000, pp. 93-173.

y colonias de la ciudad de México,[2] con el objetivo de postrarse a los pies de la sagrada imagen para solicitar algún favor (salud, trabajo y protección), o bien, dar gracias ("pagar una manda") por haber sido escuchados y favorecidos por el hijo de Dios.

Gran parte de los devotos desconocen que el culto al nazareno crucificado está sustentado en un pasado histórico relevante, el cual remonta su origen al siglo xvi (hacia la tercera o cuarta década, para ser precisos),[3] con lo cual logra un lugar destacado entre las devociones novohispanas a partir de mediados del siglo xvii y adquiere un carácter regional, situación que se prolongó hasta el siglo xviii.

Sobre el real nombramiento

Un suceso sobresaliente que ocurrió en la octava década del siglo xviii fue el reconocimiento del convento y santuario de Chalma, por parte del monarca Carlos iii, el 6 de septiembre de 1783.[4] Sabemos, con base en la documentación contenida en el *Archivo General de la Nación*, que dos años antes la provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús inició la solicitud; es decir, el 26 de agosto de 1780.[5] Si bien es cierto que algunos estudiosos han hecho referencia sobre el

---

2 Los antropólogos Rodríguez y Shadow refieren que, a lo largo del año, llegan peregrinos provenientes de las delegaciones Cuauhtémoc, Tláhuac, Iztapalapa, Milpa Alta y Xochimilco. *Idem*.

3 El jesuita Francisco de Florencia refiere que la presencia del Cristo ocurrió en 1539, mientras que fray José Sicardo señala que fue en 1540. Francisco de Florencia, *Crónica de Chalma. Descripción histórica, y moral del yermo de San Miguel de las cuevas en el Reyno de la Nueva España e invención de la milagrosa imagen de Christo nuestro señor crucificado, que se venera en ellas* [pról., notas y edición de Fr. Roberto Jaramillo Escutia osa], México, Profesorio Agustiniano Santa Mónica, 2017, pp. 86-89; y Fray José Sicardo, *Suplemento crónico a la historia de la orden de N. P. S. Agustín de México* [paleografía, introducción, notas y edición de Roberto Jaramillo Escutia osa], México, Penagos, 1996, pp. 39-40.

4 Joaquín Sardo, *Relación histórica y moral de la portentosa Imagen de N. SR. Jesucristo Crucificado aparecido en una de las cuevas de S. Miguel de Chalma,* Edición facsimilar de la de 1810, Toluca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979, pp. 117-123.

5 *Archivo General de la Nación*, 1781/Reales cédulas originales y duplicados/vol.121/exp.196, fs. 387r-465v. (En lo sucesivo, se consignará como *agn*, seguido del número de página.), relativo a la petición de la provincia del Dulce Nombre de Jesús de la orden de San Agustín, para que su Majestad, Carlos iii, se digne tomar bajo su real protección el santuario, concediendo al convento el título de Real.

acontecimiento en sus trabajos, éste no se ha explicado del todo, pues falta realizar el análisis que devele la naturaleza de la petición y sus implicaciones.

Varias son las interrogantes que surgen al respecto. ¿Cuáles fueron las circunstancias que permitieron que el convento y el santuario de Chalma lograran un lugar sobresaliente entre los principales sitios religiosos de la Nueva España a partir de mediados del siglo XVII y el siglo XVIII? ¿Cuál fue el apoyo otorgado por la Provincia Agustina del Santísimo Nombre de Jesús al convento y santuario de Chalma? ¿Qué aspectos influyeron en la decisión del monarca Carlos III para otorgar el reconocimiento? En el presente escrito se exponen aspectos generales sobre el suceso, los cuales, en un futuro, permitirán llevar a cabo una investigación de mayor extensión.

Los trabajos que, hasta el momento, dan cuenta del suceso fueron realizados por los religiosos agustinos, Joaquín Sardo[6] y Jorge Ayala;[7] otros se deben a la pluma de los investigadores Gonzalo Obregón[8] y Alejandra González Leyva.[9] Los tres primeros tuvieron el privilegio de consultar directamente la documentación resguardada en el convento; sin embargo, es el fraile Joaquín Sardo quien proporciona mayores detalles sobre el reconocimiento real, mientras que González Leyva únicamente enuncia el dato, el cual fue extraído de la obra escrita por el religioso Joaquín Sardo.

El culto al nazareno crucificado se sustenta en un pasado histórico relevante, que se remonta al siglo XVI

Luego de llevar a cabo una revisión al contenido de las obras de los autores citados, se advierte la necesidad de profundizar en los motivos que llevaron al monarca Carlos III a poner bajo su protección el convento y santuario de Chalma.

---

6 J. Sardo, *op. cit.*, pp. 117-123.

7 Jorge Ayala, *Chalma, su señor, su santuario, su convento, sus ferias, sus danzas, sus leyendas y tradiciones*, México, editado por los frailes del santuario, 1965.

8 Gonzalo Obregón, "El Real Convento y santuario de San Miguel de Chalma", *Estudios Históricos Americanos. Homenaje a Silvio Zavala.* Salutación de Alfonso Reyes, México, El Colegio de México, 1953, pp. 267-278.

9 Alejandra González Leyva, *Chalma: una devoción agustina*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México/IMC. 1991.

Hasta el momento, contamos con algunos indicios que permiten avizorar ciertas circunstancias que ayudaron al logro de tal distinción. La primera prueba finca sus raíces en el siglo XVII y se vincula con el posicionamiento del culto al Cristo; permeó en buena parte de las sensibilidades de los devotos católicos de aquel entonces, especialmente, los del altiplano central. Asimismo, fueron de gran ayuda el ambiente religioso y social de la época, enmarcado por la emergencia del criollismo y el fenómeno identitario. De igual manera, fue relevante la labor de los frailes legos, Bartolomé de Jesús María y Juan de San José, en la promoción del culto al nazareno crucificado; también influyeron la posición religiosa de la Provincia Agustina del Santísimo Nombre de Jesús, la labor religiosa de los frailes agustinos con los pueblos indios de Ocuilan y Malinalco y el ambiente socioeconómico de la región, aspectos que, en conjunto, permitieron posicionar el culto del Cristo de Chalma.

Los agustinos concibieron al hijo de Dios como el principal intercesor entre Dios y los hombres para el logro de su salvación

Resulta relevante advertir que los agustinos concibieron al hijo de Dios como el principal intercesor entre Dios y los hombres para el logro de su salvación; así, la pasión y muerte del hijo de Dios fue el aspecto prioritario a promover por los religiosos agustinos entre los devotos del nazareno crucificado; por ello, la especial atención de la orden al Cristo de Chalma.

Los agustinos lograron un lugar importante entre las órdenes religiosas de la Nueva España gracias al trabajo realizado con los católicos de aquel entonces; ellos fomentaron la fe para el logro del bien social mediante el cultivo y la promoción de la devoción a Cristo.

Aspectos sobre el culto al Cristo

Aun cuando la presencia del Cristo crucificado, que ocurrió en una de las cuevas de la barranca de Chalma en 1539[10] o 1540,[11] este suceso no tuvo gran impacto

10 F. de Florencia, *op. cit.*

11 Fray José Sicardo, *Suplemento crónico a la historia de la orden de N. P. S. Agustín de México* [paleografía, introducción, notas y edición de Roberto Jaramillo Escutia OSA], México, Penagos, 1996, pp. 39-40.

en la religiosidad de los pueblos indios de la región. Los escritos de época[12] guardan silencio sobre lo ocurrido después del acontecimiento.

Si bien es cierto que Francisco de Florencia proporciona información sobre lo que sucedió después de la presencia de la imagen en la cueva, ésta debe considerarse con las reservas del caso.

> Porque aunque a los principios de la aparición milagrosa del santo Cristo, no hubo en este sitio hospicio, ni casa de propósito en muchos años, ni vivió en él de asiento religioso ninguno, con todo no faltaban peregrinos que a él concurrían a ver y adorar el Santo Crucifijo, más de los naturales, aunque de los españoles, porque la cercanía del pueblo de Chalma, y la poca distancia de las dos cabeceras de Ocuilan y Malinalco convidaban a la piedad de los religiosos, a que de cuando en cuando fuese a decir allí misa, y a que más a menudo los Indios y españoles circunvecinos visitasen aquel lugar santificado con la milagrosa efigie del Hijo de Dios.[13]

Consideremos que el jesuita Francisco de Florencia estuvo de visita en el santuario en 1683. Más de un siglo había trascurrido desde que la imagen estuvo presente en la cueva de Chalma; por tanto, los datos referidos en la obra del jesuita distan mucho de la realidad que se vivió en el siglo xvi.

La referencia a la cueva y la realización de oficios religiosos en ella no fue posible, pues el lugar no era propicio para llevar a cabo celebración religiosa alguna; cabe destacar que los frailes fueron cuidadosos al realizar ceremonias y rituales en lugares adecuados, sobre todo, consagrados. Al respecto, llegamos a la conclusión de que existe una confusión respecto del lugar que refieren las fuentes. Si bien es cierto que los primeros agustinos realizaron oficios religiosos, éstos no fueron en la cueva de Chalma, sino en la visita y sujeto de Ocuilan, también

[12] Javier Romero Quiroz (est.), *Relación del Pueblo de Ocuilan a la parte del medio día, por el prior Fray Andrés de Aguirre, teólogo, confesor y predicador de españoles y lengua mexicana: Fragmentos de la historia de Ocuilan*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1979; Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985; fray J. Sicardo, *op. cit.*, pp. 39-40.

[13] F. de Florencia, *op. cit.*, pp. 108-109.

nombrado *Chalma*, lugar al que posteriormente se le asignó a san Ambrosio como su santo patrono. La *Relación del pueblo de Ocuilan* menciona que, para 1571, el lugar tenía 150 vecinos.[14]

Ahora bien, lo anterior no implica que los frailes agustinos hayan olvidado el lugar; algunas veces, ellos visitaron las cuevas de la barranca de Chalma con el fin de vigilar que los indios no hicieran mal uso de ellas mediante la realización de prácticas idolátricas. Por tal motivo, resulta elocuente el señalamiento respecto de la inexistencia de hospicio, casa o asiento alguno por parte de la orden, situación que cambió en el siguiente siglo, debido a las condiciones del proceso colonizador y la renovación generacional de los pueblos indios.

Los agustinos visitaron las cuevas de la barranca de Chalma para que los indios no hicieran mal uso de ellas mediante prácticas idolátricas

La exaltación del culto, la valoración del convento y santuario y el reconocimiento de la labor de los frailes legos Bartolomé de Jesús María y Juan de San José, como promotores del culto al nazareno crucificado, fueron los objetivos que guiaron la escritura de la obra del jesuita Francisco de Florencia;[15] de ahí la relevancia en enfatizar el origen del culto.

Fue en el siglo xvii cuando la orden agustina, bajo el impulso postridentino de la veneración a los santos y reliquias, atestiguó el crecimiento devocional al Cristo. Esta situación hizo que el entonces vicario provincial de la orden, fray Diego de la Cadena "[iniciara] la edificación de un suntuoso convento y de una capilla digna para el 'Santo Cristo' en Chalma, el visitado santuario de peregrinaciones que estaba produciendo muchas limosnas y en el que Cadena instalaría otra comunidad de vida austera".[16]

---

14 J. Romero Quiroz, *op. cit.*, pp. 10-11.

15 F. de Florencia, *op. cit.*

16 El dato se obtuvo del informe remitido al Consejo de Indias por el escribano público José del Castillo en 1684. Documento resguardado actualmente en el Archivo de Indias en Sevilla. *Una monarquía criolla, la provincia agustina de México en el siglo xvii,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 57.

Para 1683, se concluyó la construcción de la capilla que daría cobijo a la imagen del Nazareno Crucificado, recinto dedicado a la Virgen de Guadalupe,[17] lo que permite apreciar la relevancia de la devoción y de la región, en general.

Sin duda, la fama del Cristo, de los taumaturgos allí radicados y la labor de los frailes agustinos llamaron la atención de amplios sectores de la sociedad novohispana y de personalidades distinguidas de la época; al lugar acudieron fray Diego Velázquez de la Cadena, representante del provincial de la orden agustina, en 1669;[18] el fraile jesuita Francisco de Florencia, en 1683;[19] el arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas, en 1684,[20] y el virrey Tomás Antonio Manuel Lorenzo de la Cerda y Enríquez de Ribera, a principios de 1686.[21] Estos acontecimientos, aunados a otras circunstancias propias de la región y su dinámica socioeconómica, permiten advertir la relevancia del culto, así como la valoración del convento y santuario, desde mediados del siglo XVII.

La población de los antiguos señoríos se conformó por encomenderos, pobladores peninsulares, religiosos e indios

---

17 *Oración Panegyrica que a la festiva solemnidad de la nueva Capilla, que se consagró a N. Señora de Guadalupe. Y traslación de la peregrina, y milagrosa efigie de Christo Crucificado, que por tiempo inmemorial se adora, y venera en las Cuebas y Santuario de S. Miguel de Chalma, del Orden de N. P. San Agustín*, México, Viuda de Calderón, 1683.

18 J. Ayala, *op. cit.*, p. 51.

19 La fecha de la visita se encuentra referida en la parte intitulada: "Ocasión de escribir esta relación", la cual no cuenta con numeración. Florencia se dio a la tarea de recopilar información para redactar la *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las cuevas…*, la cual salió a la luz en 1689. F. de Florencia, *op. cit.*

20 Archivo Histórico del Arzobispado de México, Secretaría Arzobispal/Libros de visita/Caja 19 CL/libro 1, fs. 949r-951v. En lo sucesivo, se consignará como AHAM, seguido del número de página. El arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas estuvo en Chalma el 14 de diciembre de 1684 con motivo de su visita pastoral.

21 Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703),* vol. II, México, Porrúa, 1972, pp. 112-114.

La región Ocuilan-Malinalco

El territorio donde actualmente se ubican el convento y el santuario se encuentra en medio de los otrora señoríos de Ocuilan y Malinalco; lugares que, a la llegada de los hispanos, fueron atendidos en el aspecto religioso por las órdenes franciscana, en principio, y agustina, posteriormente, a partir del proceso evangelizador.[22] Destaca la historia ancestral de la región que rodea al convento y al santuario, visible en su conformación multiétnica.

Antes de la llegada de los peninsulares, la región desempeñó un papel estratégico en las campañas de dominación de los señoríos, en principio de los matlatzincas y después de los mexicas. En su momento, cada uno de ellos, por su lado, la sometió y obtuvo considerables cantidades de tributo[23] y dispuso de una organización político-territorial compleja, basada en la fundación de *altepeme* o señoríos, a lo largo y ancho de este territorio sureño. De igual manera, esta relevancia regional fue advertida por los hispanos, quienes al poco tiempo de consumada la conquista de México Tenochtitlan comenzaron a asentarse en ambos lugares y hacerse dueños de la tierra y sus recursos.

Hacia la segunda mitad del siglo xvi, la población de los antiguos señoríos estuvo conformada principalmente por encomenderos, pobladores peninsulares, religiosos e indios. No obstante, para el siguiente siglo, tanto la población, como el paisaje de la región sufrieron trasformaciones radicales debido al dinamismo socioeconómico provocado por las situaciones propias del contexto de la época, como el ascenso del mestizaje y el arribo de nuevos grupos a Ocuilan y Malinalco; entre ellos, los jesuitas,[24] quienes con sus actividades económicas: elaboración de azúcar y la introducción de ganado menor, así como la utilización de mano

---

22 Para el siglo xviii, Ocuilan pasa a la administración del clero secular.

23 María Teresa Sepúlveda, "La Matrícula de Tributos", *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, 2003, pp. 44-51.

24 agn, Obras pías, vol. 3, exp.17, fs.197r-198r; Colegios, vol. 43, exp. 1, f. 461v. Uno de los acontecimientos relevantes, en la segunda década del siglo xvii fue la llegada a la región de los hijos de San Ignacio de Loyola. Su labor se restringió exclusivamente al aspecto económico, administrar y hacer productiva una donación realizada a la orden en 1610 por el bachiller Gaspar de Pravés, consistente en un trapiche, tierras, ganados y aperos; propiedad de la que habrían de tomar posesión en 1614 bajo presión de los donantes.

de obra africana,[25] provocaron la emergencia de una nueva economía, sustentada en la agricultura, la ganadería y el comercio, principalmente.

La presencia jesuita fue relevante en la región y, especialmente, en la promoción del culto. El desarrollo de las actividades económica, azucarera y ganadera impulsó la llegada de devotos al santuario y convento. El constante ir y venir de los arrieros con productos a distintos puntos de las posesiones jesuitas, sobre todo, a la capital novohispana, indujeron la llegada de peregrinos que buscaban postrarse ante la sagrada imagen. Los arrieros fungieron como heraldos y guías de devotos.

Los arrieros fungieron como heraldos y guías de devotos

Las gestiones y los testimonios a favor del real nombramiento

Los sucesos ocurridos en el convento y santuario de Chalma en el siglo XVII fueron el marco ideal para que la orden agustina, en especial la Provincia del Dulce Nombre de Jesús, se propusiera posicionar al convento y al santuario de Chalma como un lugar especial ante los ojos de la monarquía en el siglo XVIII. Para ello, solicitaron los testimonios de hombres encumbrados de la sociedad novohispana de aquel entonces, quienes llevaron a cabo sus declaraciones para apoyar la petición.

Diecinueve hombres de la época se presentaron ante el escribano real, respondiendo al llamado de la orden agustina, para declarar a favor de la relevancia del convento y el santuario de Chalma.[26] A continuación, presentamos un cuadro en el que enlistamos los nombres y cargos de los testigos.

[25] César Solís Macedo, *Los jesuitas en la economía novohispana: la administración del ingenio azucarero de Xalmolonga en el siglo XVIII*, tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2015.

[26] AGN, Instituciones coloniales, Reales cédulas originales y duplicados, Reales cedulas originales, vol. 122/exp.79/Relativo a la petición de la provincia del Dulce Nombre de Jesús de la orden de San Agustín, para que se le condone con el nombre de *Real Convento de Chalma*.

Cuadro 1. Testigos en el informe realizado por Juan Francisco de Velasco, escribano real y receptor, a solicitud de don Francisco Xavier Gamboa del consejo de su majestad y su oidor en la Real Audiencia de la Nueva España, en virtud de la petición de la Provincia del Dulce nombre de Jesús de religiosos agustinos para que el rey Carlos III tome bajo su protección el Santuario del Santo Cristo de Chalma, concediéndole a aquel convento el título de Real.

Nombre	Cargos
Señor doctor don Gregorio de Omaña	Tesorero de la santa iglesia catedral metropolitana de esta corte; comisario de la Santa Cruzada y capellán del sagrado convento de religiosas de Santa Brígida de esta ciudad.
Señor doctor don Juan Joaquín de Sopeña Laherran	Canónigo decano de la insigne y Real Colegiata del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe extramuros de esta capital.
Señor doctor don Gregorio Pérez Cancio	Prebendado electo de esta santa metropolitana iglesia de México; cura por su majestad de la parroquia de Santa Cruz y soledad de Nuestra Señora; examinador sinodal de este arzobispado; catedrático propietario de las ciperas [*sic*] de sagrada teología en la Real Universidad; juez diputado y de hacienda y visitador de su real capilla, y comisionado por el excelentísimo señor virrey para las limosnas y rifas de su parroquia.
Señor conde de Santiago. Don Juan de Velasco y Altamirano	Caballero del real y distinguido orden del señor don Carlos tercero; conde de Santiago; marqués de Salinas; adelantado de Filipinas; coronel de los reales ejércitos de su majestad y del regimiento provincial de milicias de esta capital.
Señor don Norberto García de Menocal	Marqués de Prado Alegre; alcalde ordinario que fue de esta nobilísima ciudad; comisionado que también ha sido de la junta municipal del colegio de San Pedro y San Pablo y actual capitán de una de las compañías del regimiento provincial de milicias de esta ciudad.
Doctor don Pedro Rangel	Clérigo presbítero domiciliado de este arzobispado; exrector de la real y pontificia universidad de esta Nueva España; capellán y confesor ordinario del convento de religiosas recoletas de Santa Brígida.
Señor don José Ángel de Cuevas Aguirre y Avendaño	Señor de las Casas y Solares de Aguirre, socio velaunza y suasola; regidor perpetuo y decano de esta nobilísima ciudad; alcalde ordinario de primero voto que ha sido en ella; juez fiel ejecutor en turno y uno de los de la mesa de propios.

Fray José de la Natividad	Pareció con la venia del Prior del Convento de San Sebastián de Carmelitas Descalzos de la Provincia de San Alberto de esta ciudad fray Francisco de Cirilo, el reverendo padre fray José de la Natividad, religioso presbítero procurador de su provincia
El muy reverendo padre Fray Francisco García Figueroa	Lector jubilado; exprovincial de la Sagrada Provincia del Santo Evangelio de religiosos de la orden de nuestro padre San Francisco de esta Nueva España; calificador del Santo Oficio de la Inquisición de estos Reinos; asistente real que ha sido para las oposiciones de canonjías; magistral de esta santa iglesia metropolitana y penitenciaria de la Puebla; guardián que fue en los conventos de su sagrada orden de ambas ciudades.
Señor conde de la Torre de Cocio don Juan Manuel González de Cocio	Caballero del orden de Calatrava; coronel del regimiento de milicias del valle de Toluca; alcalde ordinario que fue de esta nobilísima ciudad y cónsul que ha sido del real y privativo tribunal del consulado de este reino; vecino de esta capital.
Señor doctor don Francisco Rangel	Canónigo magistral y archipresbítero de la insigne y Real Colegiata de la villa y santuario de Nuestra Señora de Guadalupe extramuros de esta ciudad.
Licenciado don Juan Francisco Domínguez	Clérigo presbítero de este Arzobispado; cura más antiguo por S. M. del Sagrario de esta iglesia catedral.
Doctor don José de Uribe	Clérigo presbítero domiciliado de este arzobispado, examinador sinodal de él; catedrático propietario de retórica en la Real y Pontificia Universidad de este reino, rector que ha sido de ella; calificador del tribunal de la fe, que por lo respectivo a indios y chinos, reside en el provisorato de indios de dicho arzobispado; por S. M. que actualmente es del sagrario de esta iglesia metropolitana y lo ha sido en los partidos de Calimaya y Zinacantepec.
Capital don Juan Antonio de Herrera	Regidor alguacil mayor perpetuo de esta nobilísima ciudad y capitán de una de las compañías del regimiento provincial de milicias de ella.
Don Joaquín Dongo	Cónsul que ha sido y prior que fue los tres años anteriores a éste, del Real Privativo Tribunal del consulado de estos reinos, vecino de esta corte.
Don Francisco Bozo Ibáñez	Regidor honorario y alcalde ordinario de primero voto que ha sido de esta nobilísima ciudad, vecino y del comercio de ello; cónsul que fue del Real Tribunal del Consulado de estos reinos.

Licenciado José Lebrón	Abogado de la Real Audiencia de esta Nueva España; de su ilustre y real colegio, asesor de la Real Casa de Moneda del juzgado privativo de media anata y servicio de lanzas y del corregimiento de esta nobilísima ciudad.
Don Fernando de Herrera	Contador; ordenador del Real Tribunal y Audiencia de cuentas de esta Nueva España.
Revendo Padre Fray Julián Ariscum	Predicador de la Sagrada Provincia de San Diego de esta Nueva España de religiosos recoletos de la más estrecha observancia del orden de nuestro padre San Francisco

Fuente: Archivo General de la Nación.[27] (Para una mejor comprensión del contenido del documento, se actualizó la ortografía.)

A esta información se adicionó la siguiente nota, la cual permite apreciar el apoyo de los devotos a la orden y el culto al Cristo: "31 de octubre de 1780. Juan Francisco de Velasco, escribano real y receptor expreso que sin embargo de que sería crecido el número de testigos que pudieran producir, le parece bastante por ahora, el de los que tiene producidos, y siempre que se previniera, o fuere necesario, presentaría otros."[28]

El contenido de las declaraciones de los testigos contiene información relevante respecto de lo acontecido en el convento y el santuario; sobresale la percepción de cada uno sobre el lugar, las manifestaciones devocionales de los peregrinos, la labor de los frailes agustinos y la petición al monarca para ponerlo bajo su protección. Debido a lo extenso de la información, dejamos esta parte al desarrollo de la investigación.

Tres años después de iniciadas las gestiones por parte de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús, Carlos III concedió su reconocimiento al convento y santuario de nuestro Señor Jesucristo y San Miguel de las cuevas de Chalma. Dicha situación hizo necesario advertir las implicaciones que la designación pudo generar; por citar un par de ejemplos: en 1803 se otorgó un permiso para

27 AGN, Reales cédulas, vol.121, exp.196.

28 AGN, Reales cédulas, vol. 121, exp.196, f.463r-v.

acuñar medallas del Señor de Chalma[29] y en 1810 salió a la luz la obra del agustino Joaquín Sardo,[30] la nueva versión de la historia del culto, el convento y santuario, y la vida de los frailes legos Bartolomé de Jesús María y Juan de San José.

Así, el objetivo central de la investigación busca proponer un modelo explicativo que dé cuenta de las causas e implicaciones del reconocimiento; de tal manera que sea factible advertir el trabajo de la orden agustina en los pueblos indios de Ocuilan y Malinalco y las circunstancias que permitieron la emergencia y desarrollo del culto en el siglo xvii.

Asimismo, pretendemos mostrar la relevancia otorgada por la orden agustina al culto a Cristo —en especial, su pasión y muerte para la salvación de los hombres—, además de dimensionar la relevancia del culto entre los devotos novohispanos y el papel de la orden agustina en la Nueva España de los siglos xvii y xviii, y finalmente explicar los motivos del monarca Carlos iii para colocar bajo su protección al convento y santuario de Chalma y las implicaciones de tal decisión.

Nuestra hipótesis propone que la real protección es resultado del impulso que dieron los agustinos al culto al Cristo en el siglo xvii, lo que permitió evidenciar la fuerza de la veneración en el siglo xviii. Los agustinos buscaron fomentar la fe católica para el logro del bien social mediante el cultivo y la promoción de la devoción a Cristo; por ello, el logro del real reconocimiento.

Bibliografía

Documentos del Archivo General de la Nación

Reales cédulas originales y duplicados/vol. 121/4187/197/Exp. 196/82 fs. Que se informe sobre que el mencionado convento se le condecore con el nombre de Real, 1781.

Instituciones coloniales/Reales cédulas originales y duplicados/Reales cedulas originales/vol. 122/4188/79/Exp. 79/Relativo a la petición de la provincia del Dulce Nombre

[29] 1803/Clero regular y secular/v.159/33651/19/Exp.19/Sobre permiso para acuñar medallas del Señor de Chalma.

[30] J. Sardo, *op. cit.*, pp. 117-123.

de Jesús de la orden de San Agustín, para que se le condone con el nombre de Real Convento de Chalma, 1782.

Indiferente virreinal/Clero regular y secular/Caja 2314/7393/52/Exp. 52/2 fs. Testimonio de la petición de los religiosos agustinos para que se reciba bajo la protección del rey el Santuario de Chalma, ante el escribano mayor de gobernación y guerra y firmado por Juan José Martínez de Soria en México, 1782.

Clero regular y secular/v.159/33651/19/Exp.19/Sobre permiso para acuñar medallas del Señor de Chalma, 1803.

Reales cédulas/vol.121/exp.196.

Reales cédulas/vol.121/exp.196/f.463r-v.

Documentos del Archivo Histórico del Arzobispado de México

Secretaría Arzobispal/Libros de visita/Caja 19cl/Libro 1/711 fs., 1683.

Secretaría Arzobispal/Libros de visita/Caja 19 cl/libro 1, fs. 949r-951v, 1684.

Secretaría Arzobispal/Libro de visita/Caja 24cl/Libro 3/295 fs., 1775.

Libro de visita de arzobispo don Francisco de Aguilar y Seixas por consagración de Dios y de la sede Apostólica, a Mexicalzingo, Culhuacán, Ixtapaluca, Cuautepec, Santa Marta… Y lugares del valle de Toluca.

Libro de visita a la ciudad de Lerma, al valle y contornos de Toluca, por el arzobispo de México Alonso Núñez de Haro y Peralta.

Documento del Archivo de Indias en Sevilla

Castillo, José del, *Una monarquía criolla, la provincia agustina de México en el siglo xvii,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 57.

Aguirre, Rodolfo, "Historia social de la Iglesia y la religiosidad novohispanas. Tendencias historiográficas", *Fronteras de la Historia*, vol. 15, núm. 1, 2010, pp. 135-156 [en línea], http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83316875006

Sepúlveda, María Teresa, "La Matrícula de Tributos", *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, 2003.

Ayala Q., Jorge, *Chalma, su señor, su santuario, su convento, sus ferias, sus danzas, sus leyendas y tradiciones*, México, editado por los frailes del santuario, 1965.

Florencia, Francisco de, *Crónica de Chalma. Descripción histórica, y moral del yermo de San Miguel de las cuevas en el Reyno de la Nueva España e invención de la milagrosa imagen de Christo nuestro señor crucificado, que se venera en ellas*, [pról., notas y edición de Fr. Roberto Jaramillo Escutia osa], México, Profesorio Agustiniano Santa Mónica, 2017.

Grijalva, Juan de, *Crónica de la Orden de N. P. S, Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985.

González Leyva, Alejandra, *Chalma: una devoción agustina*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México/IMC. 1991.

Obregón, Gonzalo, "El Real Convento y santuario de San Miguel de Chalma", *Estudios Históricos Americanos. Homenaje a Silvio Zavala,* Salutación de Alfonso Reyes, México, El Colegio de México, 1953, pp. 267-278.

Oración Panegyrica, *Oración Panegyrica que a la festiva solemnidad de la nueva Capilla, que se consagró a N. Señora de Guadalupe. Y traslación de la peregrina, y milagrosa efigie de Christo Crucificado, que por tiempo inmemorial se adora, y venera en las Cuebas y Santuario de S. Miguel de CHALMA, del Orden de N. P. San Agustín,* México, Viuda de Calderón, 1683.

Ramos Medina, Manuel, "Las órdenes religiosas", *Historia general del Estado de México.* México, El Colegio Mexiquense, 1998.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misionales de las órdenes mendicantes en la Nueva España. 1523-1524 a 1572,* México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Riley Denson, James, *Hacendados jesuitas en México. El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo 1685-1767,* México, Sepsetentas, núm. 296, 1976.

Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables (1665-1703),* vol. II, México, Porrúa, 1972.

Rodríguez Shadow, María J. y Robert D. Shadow, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.

Romero Quiroz, Javier, *Relación del Pueblo de Ocuilan a la parte del medio día, por el prior Fray Andrés de Aguirre, teólogo, confesor y predicador de españoles y lengua mexicana: Fragmentos de la historia de Ocuilan*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1979.

Rubial García, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630),* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

———, "Tebaidas en el paraíso. Los ermitaños de la Nueva España", *Historia Mexicana,* núm. 3, México, 1995, pp. 355-383.

———, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España,* México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional de México, 1999.

———, *Profetisas y solitarios, espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España,* México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional de México, 2006.

———, "Imágenes y ermitaños. Un ciclo hierofánico ignorado por la Historiografía", *Anuario de Estudios Americanos, 66* (2), Sevilla, 2009, pp. 213-239.

Sardo, Joaquín, *Relación histórica y moral de la portentosa Imagen de N. SR. Jesucristo Crucificado aparecido en una de las cuevas de S. Miguel de Chalma.* Edición facsimilar de la de 1810, Toluca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979, pp. 117-123.

———, *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de N. Sr. Jesucristo Crucificado o aparecida en una de las cuevas de San Miguel de Chalma, hoy Real Convento y Santuario de este nombre, de religiosos ermitaños de N.G.P. y Doctor S. Agustín, en esta Nueva España, y en esta provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México. Con los compendios de las vidas de los dos venerables legos y primeros anacoretas de este santo desierto, F. Bartolomé de Jesús María, y F. Juan de San Josef*, México, Impresa en casa Arizpe, 1810 [en línea], http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080026222/1080026222_MA.PDF

Sicardo, José, *Suplemento crónico a la historia de la orden de N. P. S. Agustín de México,* (paleografía, introducción, notas y edición de Roberto Jaramillo Escutia osa), México, Penagos, 1996, pp. 39-40.

Solís Macedo, César, *los jesuitas en la economía novohispana: la administración del ingenio azucarero de xalmolonga en el siglo xviii*, tesis de licenciatura en historia, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2015.

Una denuncia anónima ante la inquisición: El caso de la colocación de la imagen de la Inmaculada en el convento del Carmen

Víctor Cruz Lazcano
Universidad Iberoamericana

El autor exalta la intención del prior del convento carmelita fray Francisco de Jesús María y José, de realizar una celebración en el convento de los carmelitas descalzos de la ciudad de San José, Toluca, para festejar a la Inmaculada Concepción de María. Sin embargo, una denuncia anónima ante el tribunal de la Inquisición obligó al prior a desistir, pues se trataba de una devoción que no había sido aprobada por las autoridades eclesiásticas.

Una gran celebración se tenía propuesta para el martes 8 de diciembre de 1801 en el convento de los carmelitas descalzos de San José de Toluca. Ese día se festejaría a la Inmaculada Concepción de María, titular y patrona del cenobio, y se estrenaría una escultura para el altar mayor "de admirable hermosura", cuya fábrica se había encomendado al arquitecto y escultor Manuel Tolsá, "quien formó empeño en dejarla enteramente perfecta".

Para tan faustoso acontecimiento, el prior del convento, fray Francisco de Jesús María y José había contemplado pasear a la imagen de vestir portando el hábito del Carmen en un carro triunfal, el cual saldría en procesión por las calles aledañas acompañado de una comitiva que incluiría un estandarte carmelitano, en exaltación del misterio inmaculista, portado por unos ángeles montados a caballo y un grupo de niñas vestidas al modo de la Inmaculada Concepción.

Sin embargo, a alguien debió de incomodar la propuesta del carmelita, a tal grado que interpuso una denuncia anónima ante el tribunal de la Inquisición para impedir el paseo alegórico y se obligó al prior a desistir de su idea. Las órdenes eran muy claras: impedir "que saque la procesión que intenta con invenciones raras y ajenas de la majestad de la religión".

Cabe preguntarse: ¿Cuáles fueron los fundamentos de Francisco de Jesús María y José para conformar su propuesta alegórica? ¿A quién pudo haber importunado dicha propuesta como para promover una denuncia ante la Inquisición? Mediante el presente trabajo se pretende

conocer más acerca de este estudio de caso que nos acerca a la historia cultural de la orden de los carmelitas descalzos en su convento de Toluca.

El escenario: el emplazamiento del convento carmelita

En 1694 iniciaron los planes de fundar en la ciudad de Toluca. Todo comenzó con la petición de cien vecinos, quienes dirigieron un escrito a las autoridades de la orden y al virrey. El proceso culminó con la dedicación del templo en 1711, aunque jurídicamente se fundó el 6 de diciembre de 1698 con el oficio de la primera misa en las casas que los carmelitas habían comprado por tres mil pesos.[1] En 1702, se elevó a la comunidad carmelita de Toluca a rango de priorato, logrando igualdad con los otros conventos de la provincia de San Alberto de Nueva España. La iglesia se abrió al culto público el 25 de marzo de 1711, dedicándose el 3 de abril del mismo año. A partir de 1720 se trasladó el colegio de Moral del convento de Valladolid al de Toluca para que estuviera más cerca de la Ciudad de México.[2] En el libro de la fundación encontramos un relato acerca del lugar en donde se asentaba la nueva construcción: "la ciudad de San Joseph de Toluca se lleva la palma en población de españoles, con bastante nobleza, adorno de salas y en buenos edificios".[3] Otra descripción, esta vez de 1927, nos da idea de cómo pudo ser el espacio urbano desde tiempos del virreinato:

El Carmen es una de las iglesias más queridas de los habitantes de Toluca

> El Carmen es, sin duda, una de las iglesias más queridas de los habitantes de Toluca. Situada en el fondo de angosta y quebrada callejuela, en el sitio donde empieza a elevarse la vertiente del cerro, se ofrece a la vista con apariencia

[1] Dionisio Victoria Moreno (transcripción paleográfica, introducción y notas), *El convento de la Purísima Concepción de los carmelitas descalzos en Toluca*, t. I, Estado de México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979, pp. 2-3.

[2] Manuel Ramos Medina, *El Carmelo novohispano*, Ciudad de México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, 2008, p. 163.

[3] D. Victoria Moreno, *op. cit.*, p. 21.

rara y pintoresca. Su torre —la más alta de las que hay en la ciudad— se yergue airosa, descuella sobre el extenso caserío y es lo primero que columbran los caminantes que se acercan a Toluca por el oriente y por el sur. La voz de sus campanas, sea que vibre para un simple llamado, sea que produzca alegre clamoreo, o sea que finja melancólicos y desgarradores sollozos, recuerda a los ancianos toluquenses de hoy las horas de entrar a la escuela y de salir de ella; las bulliciosas fiestas religiosas y cívicas; la triste plegaria de las ánimas que sonaba a las ocho de la noche. Y la queda que sonaba dos horas más tarde; toque de silencio que ya no escucharon los hombres de mi generación, pero que si oyeron nuestros padres.[4]



Figura 1. Convento del Carmen de Toluca. Anónimo, 1886. Fuente: ***The Graphic*****.**

[4] *Ibidem*, p. 3.

A comienzos del siglo xix, el convento carmelita, ubicado en el barrio de Santa Ana (Mitzcoaque), en el límite norte de San José de Toluca, tenía como vecinos a los franciscanos de Nuestra Señora de la Asunción (en el espacio que hoy ocupa la catedral); a los juaninos, que atendían su hospital de Nuestra Señora de Guadalupe y señor San José (en la actual parroquia de Santa María de Guadalupe), y a los Mercedarios, que se establecieron desde 1731, fundando el convento de la Santa Cruz del Milagro. Éste sería el espacio donde se pondría en escena la invención del fraile carmelita, y aunque desconocemos el recorrido de la procesión, es claro que debió incluir algunas de las calles del perímetro delimitado por los conventos de estas otras órdenes.



Figura 2. Plano de la ciudad de Toluca.
Anónimo, 1817. Manuscrito iluminado a la aguada.
Fuente: Academia Española de la Historia.

Desde los primeros trámites para la erección del convento, que datan de la última década del siglo xvii, se mencionaba como titular a la Purísima Concepción. Sin embargo, en la sesión v del capítulo provincial de 1705 se decidió que el convento quedara bajo la advocación de Juan de la Cruz cuya canonización estaba cerca (sucedió hasta 1726); Este cambio nunca se llevó al cabo manteniéndose hasta nuestros días el nombre de la advocación mariana.[5]

Se decidió que el convento quedara bajo la advocación de Juan de la Cruz, pero el cambio nunca se realizó

Y no era para menos el revuelo que significaba la procesión contemplada por el prior fray Francisco de Jesús María y José. Por un lado, se trataba de la fiesta patronal del convento, que, junto con la de la Virgen del Carmen, eran las más importantes ya que congregaban a la población en un fausto que podía durar varios días.[6] Y por otro lado se estrenaría la figura de vestir, que se había encomendado para presidir el altar mayor, nada menos que al director de arquitectura de la Real Academia de San Carlos: Manuel Tolsá. Procedamos primero a conocer quién era el personaje detrás de esta celebración.

El director de la obra: Francisco de Jesús María y José

Pocos son los datos que tenemos acerca de la vida de este fraile. Se sabe que nació en Fuente de Cantos en la región de Extremadura. Fue hijo de Sebastián Rodríguez y de María Burguera. Años más tarde, ya en Nueva España, tomó el hábito en el noviciado de los carmelitas descalzos de la Puebla de los Ángeles el 15 de junio de 1765, profesando el 16 de julio del año siguiente con el nombre de Francisco de Jesús María y José.[7]

5 *Ibidem*, p. 30.

6 Para tener una idea precisa de lo que implicaba una procesión carmelitana en el convento toluqueño, *vid*. M. Ramos Medina, *op. cit*., pp. 165-166.

7 Archivo Histórico de Carmelitas Descalzos de México, *Libro de profesiones en que se asientan el nombre, día, mes y año en que profesan los novicios. Desde 1744*, [Puebla], [1744-1796], libros manuscritos, Noviciado 8, f. 218. En lo sucesivo, se consignará como ahcdm, seguido del número de página,

Fue superior del convento de Valladolid en 1783[8] y de Toluca de mayo de 1801 a octubre de 1802, cuando renunció al cargo.[9] También fue electo prior del de Querétaro en 1802, renunciando en octubre de ese año.[10] Fue predicador de la orden y creador y promotor de una devoción que él mismo llamó Inmaculada carmelitana o Inmaculada Concepción carmelitana. El 28 de diciembre de 1805 murió en el convento de San Sebastián de México.[11]

El papel principal: La Inmaculada de Tolsá

Tal como se apuntó anteriormente, para conmemorar la fiesta patronal de María se colocaría una imagen de vestir en el altar mayor de la iglesia del convento carmelita, la cual saldría en procesión en un carro triunfante por las calles de la ciudad. Según los registros del convento, en diciembre de 1801 se pagaron 3 mil 332 pesos, dos reales, en gastos ordinarios y extraordinarios, como vino, pescado, damasco, galón para el nicho de la Virgen, lienzo para la comunidad y gastos de la función y colocación de la Purísima.[12] Según se puede constatar en otro libro de cuentas del convento, el costo de la "imagen de la Purísima Concepción colocada en el altar mayor con su precioso vestido", junto con otros gastos, ascendió a 3 mil seiscientos pesos.[13] Esta escultura o imagen de vestir se habría encomendado a Manuel Tolsá.

---

8 Fue confesor de beata Juana Francisca de Chávez, cuya breve semblanza de vida dejó registrada el libro de difuntos del propio convento, lo cual le representó una amonestación por parte del provincial. AHCDM, *Libro en el que se van apuntando los religiosos que han muerto en este convento de Valladolid desde el año de 1616,* [Morelia], [1616-1824], libros manuscritos, Morelia 2, ff. 26, v.-33 r.

9 Fue electo según consta en el definitorio del 5 de mayo de 1801. Archivo de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, *Libro de los definitorios de esta provincia de San Alberto 1791-1833* [s. l.], 1791-1833, fondo Lira, núm. 17, f. 80 r. En lo sucesivo, se consignará como ABNAH, seguido del número de página,

10 Fue electo según consta en el definitorio del 28 de octubre de 1802. *Ibidem,* f. 92 v.

11 Libro de las cosas memorables de este convento del Carmen de México, manuscrito. Cito por la transcripción en versión digital proporcionada por José de Jesús Orozco [O. C. D], a quien agradezco su ayuda. AHCDM, Juan de la Cruz (O. C. D) *et al., Libro de las cosas memorables de este convento del Carmen de México,* manuscrito.

12 AHCDM, Libro de recibo y gasto de este convento de carmelitas descalzos de la ciudad de Toluca desde principio de mayo de 1738, libros manuscritos, Toluca 3, p. 374.

13 AHCDM, Libro de recibo y gasto de este colegio de carmelitas descalzos de Toluca desde principio de septiembre de 1802, libros manuscritos, Toluca 4, p. s. n. (Libro fotocopiado del original que se resguarda en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia).

Tolsá creó las representaciones de la Inmaculada Concepción, entre ellas, la del Seminario Conciliar Palafoxiano y la de la catedral de Puebla

Manuel Vicente Agustín Tolsá y Sarrión nació en Enguera, Valencia, España, el 4 de mayo de 1757; posteriormente, hizo estudios en arquitectura y escultura. Fue académico de mérito en España y tiempo después director de la Academia de San Carlos, en México, desde el 16 de septiembre de 1790. Estudió en las academias de San Carlos, en Valencia, y San Fernando, en Madrid, donde también fue docente. Se le nombró escultor de Cámara del rey, pero hasta que llegó a la Nueva España, en 1791, desarrolló su "potencialidad creativa", interviniendo en diversos campos del arte: "en tanto que escultor, arquitecto y ornamentalista, así como subrayar su incansable capacidad para el diseño y las tipologías constructivas: escultura ecuestre y de bustos, retablos y tabernáculos, palacios nobiliarios, colegios, monasterios femeninos, caminos y puentes, plazas de toros, fuentes y monumentos."[14]

Dentro de su sobresaliente producción escultórica se tenía certeza de la creación de cuatro representaciones de la Inmaculada Concepción: la del Seminario Conciliar de México,[15] la de la iglesia de la casa Profesa, la del Seminario Conciliar Palafoxiano y la de la catedral de Puebla.[16] También se le han atribuido algunas esculturas de pequeño formato para devoción particular, como la que se encuentra en el Museo Tolsá, en la Ciudad de México.[17] Incluso, existen algunos autores que afirman que unas cabezas de la Inmaculada Concepción en

[14] Jaime Cuadriello, "La Real Academia de San Carlos de Nueva España y su ramo de pintura: tránsito y epílogo" en Luisa Elena Alcalá y Jonathan Brown (eds.), *Pintura en Hispanoamérica. 1550-1820,* Madrid, El Viso/Fomento Cultural Banamex, 2014, p. 220.

[15] "La escultura de la Capilla Mayor del Seminario Conciliar de México, Casa Tlalpan, fue elaborada con cedro rojo, pesa 50 kilogramos y mide 127 centímetros." "La Inmaculada Concepción", en *Seminario Conciliar de México* [en línea], https://www.conciliar.mx/2018/index.php/el-seminario/inmaculada-concepcion consulta el 13 de marzo de 2019.

[16] *Vid.* Francisco Emanuel Vidargas, "Las Purísimas de Tolsá", en *Memoria,* México, Museo Nacional de Arte, núm. 2, 1990, pp. 67-75.

[17] Francisco de la Maza, "Algunas obras desconocidas de Manuel Tolsá", en *Anales*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Estéticas, vol. iv, núm. 14, México, 1946, p. 50.

colecciones privadas son de su autoría, puesto que se asemejan a la del Seminario Conciliar de México.

No se tenía conocimiento de que hubiera trabajado como imaginero para la orden del Carmen y mucho menos en la elaboración de una Virgen de vestir. Este hallazgo abre la puerta para que se aborde el trabajo del insigne valenciano, ya que con esta investigación se ha descubierto que el artista no sólo fue autor de la Inmaculada del convento de Toluca, sino que fabricó una Virgen del Carmen con su Niño para el convento de San Sebastián de carmelitas descalzos, en la Ciudad de México. Esto según consta en una misiva firmado por el propio Manuel Tolsá el 18 de junio de 1807 y cuya copia se encuentra en el *Archivo Histórico de los Carmelitas de México.*[18]

Esta imagen *vestidera* fue encomendada por la orden tercera del Carmen que acababa de estrenar, unos años antes —el 31 de marzo de 1804—, su nueva capilla, adyacente a la iglesia del convento de San Sebastián. El trabajo incluía "la imagen de Nuestra Señora del Carmen, de tamaño del natural, con su niño, las andas doradas para conducirla a las procesiones."[19] No se considera, al menos hasta donde sabemos, el importante hecho de que Manuel Tolsá llevó su desempeño como ornamentalista hasta el grado de diseñar el vestido de la Virgen del Carmen que los frailes carmelitas le encomendaron y, como el propio artista asentó: "el dibujo que efectué para el bordado del manto y el que tengo empezado para bordar el del túnico." Dicho trabajo se encargó a finales de 1805 o a principios de 1806, aproximadamente.

Manuel Tolsá trabajó para la capilla de terceros del Carmen de México

En el mismo año, Manuel Tolsá trabajó para la capilla de terceros del Carmen de México. Diseñó el sepulcro para las exequias del insigne prior y benefactor de la orden tercera, Cosme de Mier y Trespalacios. La obra se colocó sobre el pilar que sostenía el arco del presbiterio del lado del evangelio, la cual

---

18 AHCDM, *Cobro que hace Manuel Tolsá por una imagen de la Santísima Virgen con su Niño, las andas y el diseño de los bordados de manto y túnica*, México, 1807, Manuscritos 3778, f. 1 r. Agradezco a José de Jesús Orozco O. C. D. por comunicarme este dato.

19 *Idem.*

podemos conocer gracias a un grabado de Fabregat publicado por su viuda en 1806.[20]

El vestuario: La Inmaculada se viste de carmelita

Fray Francisco de Jesús María y José, a principios de la última década del siglo xviii, ideó una écfrasis que perseguía la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción por parte del Papa mediante la intercesión de los monarcas españoles. A decir de él mismo, en este programa alegórico: "se prueba el misterio con multitud de autoridades de la Sagrada Escritura; con autoridades de los más celebérrimos santos. P. P. de la Iglesia; con cuestiones teológicas de escuela; con autoridades de concilios de pontífices y de los innumerables milagros que ha obrado Dios en confirmación del mismo Sagrado Misterio."[21] Y para poder lograr su cometido, envió los textos que meticulosamente describían la imagen acompañados de una representación gráfica; es decir, de una pintura o grabado que materializaba visualmente su creación literaria.

La Virgen del Carmen, mostrando un par de alas, se elevaba sobre el mar carmelitano

Estas peticiones en pro de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción en su variante carmelitana fueron enviadas, entre otras personas, al virrey novohispano Branciforte, a su esposa, y al ministro Manuel Godoy y a la reina María Luisa de Parma. Esto sin haber obtenido las autorizaciones correspondientes e incluso con la oposición de algunos miembros de la misma orden. De

---

20 Mariano Joseph de Zúñiga y Ontiveros, *Solemnes exequias celebradas en la iglesia del tercer orden de Nuestra Señora del Carmen de México el día 6 de noviembre de 1805. Por el alma del Señor don Cosme de Mier y Trespalacios…*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Universidad Nacional Autónoma de México 1806, p. 4.

21 Francisco de Jesús María y José [o. c. d], *Documento instructivo de la carta de la reina Ntra. Sra, sobre el misterio de la Purísima Concepción de María Santísima Nuestra Señora*, México, s. f., s.n., Centro de Estudios de Historia de México Carso (versión digital del documento fotocopiado en el ahcdm del original en el Archivo General de México. En lo sucesivo, se consignará como agn, seguido del número de página) [en línea], http://www.archivo.cehmcarso.com.mx/janium-bin/janium_zui.pl?jzd=/janium/JZD/CCCLIII/31/CCCLIII.31.jzd&fn=80522 consulta el 9 de diciembre de 2017.

esta manera, el descalzo intentaba promover una nueva devoción de la Madre de Dios con los atributos de la iconografía de la Inmaculada apocalíptica, pero vestida con el hábito de la orden del Carmen que cobijara a la Corona.

Las primeras representaciones de la Virgen con el hábito del Carmen aparecen en el siglo xv

En una composición apoteósica se presentaba a la Virgen del Carmen con el hábito que le es propio llevando al niño en su brazo derecho. Mostrando un par de alas, se elevaba sobre el mar carmelitano mientras san Juan era testigo del portento. Acompañaban a la Inmaculada carmelitana el príncipe de las milicias celestiales y san Miguel Arcángel, que derrotaba a la bestia apocalíptica heptacéfala a quien María mantenía sometida bajo su pie; también, Gabriel, testigo de la pureza de la Virgen, y una serie de angelillos con atributos de alabanzas marianas. Presidía la escena el profeta Elías, mítico padre y fundador de la orden del Carmen. En esta exégesis inmaculista, el autor sintetizaba tres advocaciones de la Madre de Dios de manera insólita y heterodoxa: la Virgen del Carmen, la mujer del Apocalipsis y la Inmaculada Concepción. Su fundamento se encontraba en la historia mítica de la orden del Carmelo que había sido cuestionada en diversas ocasiones y que formaba parte del imaginario de los hermanos de Nuestra Señora del Monte Carmelo.

Las primeras representaciones de la Virgen con el hábito del Carmen aparecen en el siglo xv. Destaca, entre ellas, la que se encuentra en el *Carmine* Mayor de Palermo, fechada *circa* 1498, que se debe al pincel de Tommaso de Vigilia (activo 1480-1497). En dicha pintura, la Virgen está rodeada de una mandorla y descansa sus pies sobre una luna menguante. Un par de angelillos pone una corona con el *stellarium* sobre su cabeza. Dichos elementos nos remiten a una representación apocalíptica que se relaciona con la Inmaculada Concepción. Alrededor de la imagen principal se representan ochos escenas apologéticas, donde destacan las representaciones de la Virgen ya con el hábito pardo y la capa alba, lo que ratifica el sentido de pertenencia al Carmelo.

La denuncia ante la Inquisición

En una de las páginas del expediente inquisitorial, bajo resguardo del *Archivo General de la Naci*ón, de México, se puede leer la acusación:

> En este Santo Oficio hay relación de que el Pe. Fr. Francisco de Jesús María y José prior del convento de carmelitas de esa ciudad de Toluca tiene dispuesta una función para el día ocho del corriente en obsequio a la colocación de una imagen de Ntra. Sra. de la Concepción en la que pretende sacar un paseo o procesión en que deberán salir catorce o quince niñas vestidas con igual traje al de la Purísima Concepción, sino también con la denominación de tal, acompañando un carro triunfal en que deberá ir Ntra. Señora: que también deberán de salir en el paseo ángeles parados a caballo, y un estandarte Carmelo triunfante de la concepción en gracia de María Santísima, que irá vestida con traje que haga a la Virgen del Carmen con otras ridículas invenciones, que en lugar de incitar al pueblo cristiano a la más tierna y piadosa devoción del admirable misterio de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora la Virgen María, acaso podría seguirse de semejante invención, no solamente escándalos, sino alguna sedición entre los fieles que se haga difícil de apagar.[22]

A pesar de que esta denuncia fue anónima, podemos descubrir —y en el mismo documento se pude dilucidar— que, quienes estaban detrás de esto eran los franciscanos. La orden seráfica se abanderó desde el siglo xiv como la defensora de la doctrina de la Inmaculada Concepción, haciendo propia dicha devoción. De acuerdo con la mística de cada orden religiosa, se profesaban diferentes devociones: así, mientras los dominicos tenían a la Virgen del Rosario, los mercedarios a la de la Merced y los franciscanos a la Inmaculada. Sin embargo, en la historia mítica de los carmelitas, quienes naturalmente tenían a la Virgen del Carmen, encontraron en un pasaje veterotestamentario la prefiguración de la Inmaculada Concepción. Diversos teólogos de la orden defendieron, a lo largo de

---

22 agnm, *Expediente formado a consecuencia de una carta anónima sobre que los carmelitas intentaban una procesión ridícula contra los franciscanos*, Ciudad de México, 1801, Instituciones coloniales, Inquisición, vol. 1405, exp. 20, f. 320 v.

esa historia propia, el misterio inmaculista. Hay que recordar que los carmelitas, en un afán de constituirse como la orden con raíces más antiguas, encontraron sus orígenes en el profeta Elías. Cabe destacar que Fr. Francisco de Jesús María y José fundamentaba sus elucubraciones iconográficas en esas tradiciones propias del imaginario de la orden del Carmen.

Las desavenencias entre franciscanos y carmelitas de Toluca no fueron inusuales. Las diferencias se presentaron desde la llegada de los hijos del Carmelo a tierras toluqueñas. Los franciscanos se presentaron "con amorosas quejas del recato y silencio con que se colocó el santísimo sacramento y dijo la primera misa.[23] Según interpreta Dionisio Victoria Moreno, a los seráficos no les pareció que los carmelitas, siguiendo la costumbre de santa Teresa de Jesús, hicieran sus fundaciones de manera sorpresiva, consagrando los espacios por la madrugada.[24]

Años más tarde, los hijos de Teresa, al querer fundar la Cofradía del Carmen y la Orden Tercera en el convento de Toluca, se toparon con la oposición de los seráficos.[25] En 1758, al ser nombrada Josepha Calahorra definidora de la orden tercera del Carmen, fue borrada de la tercera de San Francisco, lo que suscitó que se iniciaran las diligencias pertinentes para su reinserción, donde se tuvo que apelar a la intervención papal. En el expediente de este proceso se guarda la bula que especifica que los fieles pueden pertenecer a diferentes congregaciones, aunque sean de diferentes órdenes. [26]

Las desavenencias entre franciscanos y carmelitas de Toluca no fueron inusuales

[23] AHCDM, *Este libro es donde se escribe la fundación de este convento de la Purísima Concepción de María Santísima Nuestra Sra. de carmelitas descalzos de la ciudad de Toluca*..., libros manuscritos, Toluca 21, (fotocopia del manuscrito que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia), f. 2 v.

[24] D. Victoria Moreno, *El convento…*, p. 22.

[25] Agradezco a José de Jesús Orozco (O. C. D.) por la precisión de estos datos.

[26] AHCDM, *Diligencias seguidas por la orden tercera del Carmen de Toluca contra la orden tercera de San Francisco de la misma ciudad por haber borrado ésta a do*ña. Josefa Calahorra, terciaria de ambas... México, Archivo Provincial O. C. D. 90, 1758.

En otra ocasión, el pleito entre predicadores de estas dos órdenes también involucró a la Inquisición. Como consecuencia de una denuncia ante el tribunal del Santo Oficio, hecha por el carmelita José de la Natividad, prior del convento de Toluca, en contra de un sermón pronunciado desde el púlpito franciscano el 4 de octubre de 1792, se resolvió que ambos prelados se reubicaran fuera de esa población.[27]

La oposición que encontró fray Francisco de Jesús María y José por su procesión y por la que se le denunció, nos deja ver que las relaciones entre las dos órdenes de religiosos no eran muy cordiales a inicios del siglo xix, puesto que se acusa el prior del Carmen de estar: "movido de un celo indiscreto de devoción y por otra parte con el objeto de incomodar a los religiosos franciscanos de la parroquia".[28]

En esa incriminación también se apuntaba que el prior:

> Ha determinado en el estreno y colocación que va a hacer de una imagen de la Purísima Concepción de María Santísima, sacar un paseo en que han de salir catorce o quince niñas de diez a doce, y hasta de a quince años no solo vestidas de purísima Concepciones sino también con la denominación de tales, acompañando el carro o precesión en que ha de ir la madre de Dios; y después tienen que asistir, a que éste y/o que otros actos.[29]

También acompañarían la procesión unos ángeles montados a caballo portando estandartes con alabanzas marianas y, al frente, "un estandarte Carmelo triunfante de la defensa de Concepción en Gracia de María mi Señora quien ha de ir vestida en términos que también haga a Virgen del Carmen".[30]

Por lo que hemos podido deducir, Francisco de Jesús María y José estaba haciendo un montaje en vivo de lo que proclamaba en sus escritos acerca de la nueva devoción que quería impulsar para cobijo de la Corona hispana. Como

---

27 agnm, *Expediente a consecuencia de denuncia que en diciembre de 1792 hizo Fr. José de la Natividad... Instituciones Coloniales*, Inquisición, volumen 1376, expediente 14.

28 agnm, *Expediente formado a consecuencia de una carta anónima*…, exp. 20, f. 318 v.

29 *Ibidem,* ff. 318 r. y v.

30 *Ibidem,* f. 318 v.

veremos a continuación, su escenificación estaba fundamentada en conceptos y tradiciones propios de la orden de Nuestra Señora del Carmen y que, de ninguna manera, se contraponían con las doctrinas de la fe católica como se le acusaba; aunque no pertenecía a la ortodoxia ni había obtenido su autorización por parte del definitorio de los carmelitas.

La justificación iconográfica de la procesión

En tres lienzos novohispanos, pertenecientes a la orden del carmelo descalzo, hemos encontrado los antecedentes visuales. Es probable que fueran conocidos por fray Francisco de Jesús María y José, puesto que era costumbre que los frailes de cierto rango ocuparan puestos directivos dentro de la corporación religiosa en toda la provincia.[31] Estas pinturas derivaron de un par de grabados europeos que proclaman el triunfo de la Madre de Dios del Carmen en su advocación de Inmaculada (figura 3). En las tres obras se representa a la Madre de Dios en sendos carros triunfales con el hábito del Carmen y atributos inmaculistas. Bajo sus ruedas aparecen derrotados quienes, a lo largo de la historia, se opusieron al misterio de la Inmaculada. La procesión es presidida por carmelitas notables que algunas veces van guiando a unos angelotes a caballo que llevan estandartes con alabanzas marianas. Incluso, encabeza la comitiva el mismo Elías, con una bandera que ostenta a la Inmaculada, como en el caso de la pintura del Carmen, de San Luis Potosí. Las similitudes con el montaje que pretendía el fraile carmelita son numerosas.

Francisco de Jesús María y José estaba haciendo un montaje en vivo de lo que proclamaba en sus escritos

[31] Estos tres lienzos se encuentran en la iglesia del Carmen de Celaya, Guanajuato, en la iglesia del Carmen de San Luis Potosí y en el Museo Amparo de la Puebla. *Vid.* Project for the Engraved Sources of Spanish Colonial Art, 4633A/4633B [en línea], https://colonialart.org/archives/subjects/the-church/history-of-the-church/the-rise-of-the-religious-orders/carmelites#-c4633a-4633b consulta el 26 de junio de 2019.



Figura 3. Grabado anónimo en Francisco ***Bonae Spei, Magni Prophetae Eliae Sacri Ordinis Carmelitarum Fundatoris vicio de Immaculata Deiparae Virginis Conceptione, 1665, Anterpiae, Engelberti Gymnici.***

Sin duda, la inspiración del prior del Carmen de Toluca acerca de poner en escena una procesión con la Inmaculada Concepción, ataviada con el hábito de la orden del Carmen y las niñas vestidas de inmaculadas, la encontró en los pormenores de otra veneración carmelitana de cierta popularidad en los conventos

de los descalzos novohispanos: se trata de Nuestra Señora de la Fe. Esta devoción promovida por los carmelitas tuvo su origen en los afanes de un hermano lego calzado, Francisco de la Cruz, quien peregrinó desde su convento castellano hasta Roma, Jerusalén y Santiago de Compostela cargando una cruz de casi 7 k. A su regreso estableció los estatutos para la fundación de una hermandad que promoviera la veneración a esta advocación mariana de Nuestra Señora de la Santa Fe. Dicha congregación católica se replicó en los conventos carmelitas de Nueva España. La vida y andanzas de Francisco de la Cruz quedaron registradas en un libro que apareció en 1667, el cual ayudó a la propagación del culto.[32] Los acontecimientos sobrenaturales se presentan a lo largo del relato. Y sucedió que, en una ocasión, estando el lego en su periplo, tuvo una visión:

> Que le salían al encuentro doce hermosísimas doncellas divididas seis en cada lado, todas ricamente vestidas, y adornadas con resplandores excesivos, trayendo cada una en la mano una antorcha, y que al fin de todas venía una niña de blanco y pardo, cercada de tales resplandores, que en su comparación pierden el lucimiento las estrellas, padece eclipses la luna y confusiones y embarazos el sol, y que llegándose a él, le dijo: prosigue tu camino sin que te embaracen trabajos ni adversidades, que yo, que soy tu madre, te amparé.[33]

Podemos reconocer en esa niña a la Virgen del Carmen y en las doncellas el antecedente de las niñas que proponía fray Francisco para séquito de la Madre de Dios en su malograda procesión.

32 *Cfr*. Alberto Serna Bafún, *El fenómeno de la Santa Fe católica como imagen doctrinal y devocional,* tesis para obtener el título de maestro en Ciencias del Hábitat, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2016.

33 Sebastián Muñoz Suárez, *Vida del Venerable Siervo de Dios fray Francisco de la Cruz, religioso de vida activa del orden de Nuestra Señora del Carmen de Antigua, y regular observancia. Primer hijo de la Iglesia que hizo peregrinación a los Santos Lugares de Jerusalén, Roma y Santiago de Galicia con cruz a cuestas...* Madrid, Imprenta de Pantaleón Aznar, 1768, pp. 122-123.

Nubecula parva, el origen eliano de la Inmaculada Concepción de María

El mas antiguo defvelo
En la limpia Concepcion
Se funda en la tradicion
De Elias en el Carmelo:
Del mar, y dar dulce riego;
Moftrose Dios en sofsiego
Que no se chamufcaria
En fu Concepcion Maria
Con el original fuego.
Gregorio Candel[34]

La honra de prefervada
Enfeñò con zelo entero
A los fuyos: con fu azero
La defiende immaculada
Del original librada
En todo inftante bendita
Su Religion Carmelita
Desfde antiguo fin manzilla
La canta en la nubecilla
Figura que le acredita.
Gregorio Candel[35]

La tradición dentro de la orden del Carmelo, en un afán por consolidarse como la más antigua, estableció sus orígenes míticos en el profeta veterotestamentario Elías. Por ello, se denominaba *profética* a la religión del Carmen, al

[34] Gregorio Candel, *Antigvedad de la fiesta de la Inmaculada Concepcion de la Virgen María Nuestra Señora en la Religión Carmelitana*, Valencia, Gerónimo Vilagrasa, 1654, 3 r.
[35] *Ibidem*. 4 v.

considerar que él fue el fundador del estado monacal en el Monte.[36] Al correr de los años, la figura de Elías tomó fuerza en la conformación del linaje carmelitano; sobre todo, con la reforma teresiana, donde la santa abulense pugnaba por el regreso a la forma de vida primitiva de los míticos primeros tiempos de la orden.

En aquellos tiempos anteriores al nacimiento de Cristo, fue que en un pasaje del Antiguo Testamento se encontró el origen del misterio de la Inmaculada Concepción. Cuando después de una larga sequía, estando Elías en la cima del Monte Carmelo, pidió a su siervo que mirara hacia el mar en busca de alguna señal de que el castigo divino del agostamiento llegaba a su fin. No fue sino hasta la séptima ocasión cuando:

> Vio subir del mar hacia el monte una nube pequeña, en la cual exponen [Juan patriarca de Jerusalén y otros escritores] haberse prefigurado la Madre de Dios concebida sin pecado, por salir esta nube sin amargura de las aguas amargas del mar, y así conoció Elías en la nube y en la circunstancia del tiempo; haber de nacerla Madre de Dios en la séptima edad, y tan altamente penetró sus cosas, que desde entonces se fundó esta religión para que los hijos de ella la sirviesen y tuviesen por patrona y protectora.[37]

Otro testimonio, esta vez del carmelita Manuel Durán, en su escrito publicado en 1707, nos dice al respecto de esta tradición: "porque el patriarca Elías, fundador de esta religión, orando en el Monte Carmelo, vio en la séptima vez subir del mar una nube pequeña, como dice la historia de los Reyes, y por ella entendió que había de nacer una Virgen en la séptima edad, que había de ser

[36] Martín de Barcelona, *El grande Elías patriarca del Carmelo, profeta y apóstol. Sermón que en el Carmen observante de Barcelona, dijo a los 2.º de julio de 1786. El R. P. fr. Martín de Barcelona. Ex guardián y exdefinidor del orden de los capuchinos, calificador del Santo Oficio y examinador sinodal del obispado de Solsona,* Barcelona, Juan Nadal, 1786, p. 12.

[37] Biblioteca Nacional de España, Alonso de la Madre de Dios (O. C. D.), *Patronato de la Virgen del Carmen sobre la religión carmelitana y declaración de los muchos favores de ella recibidos*, manuscrito, S. L., S. F., MSSS/6851, f. 10 r. En lo sucesivo, se consignará como BNE, seguido del número de página.

Madre del Hijo de Dios, y desde entonces fundó esta orden a honra suya en perpetua castidad."[38]

Algunos místicos consideraban que la virgen procedía de la naturaleza humana, pero sin pecado, de la misma forma que la nubecilla que vio Elías tuvo su origen en el mar: "salió la Virgen de todo ese mar salobre de la naturaleza humana sin amargura de pecado; y como una nube celestial desde su generación primera tuvo inmunidad de pecados y dulzura de gracias".[39] De esta manera, en el imaginario carmelitano, la visión que Elías tuvo de la nubecilla se constituyó como el origen de la limpia Concepción de María, cuya memoria se conservó entre sus discípulos propiciando la edificación de un oratorio o capilla en el Monte Carmelo.[40] El fraile franciscano Francisco de Torres reconoce la tradición carmelitana y nos comenta que la orden de los hermanos del Monte Carmelo:

La visión que Elías tuvo de la nubecilla se constituyó como el origen de la limpia Concepción de María

> Fue la primera que en honra y reverencia a la reina del cielo y de su Purísima Concepción consagró templo y altar, y fue en el mismo lugar y monte que el santo profeta Elías había visto la soberana visión de la nubecilla; confirmando con esto la continua y perpetua devoción que a esta señora había tenido, y el haberse cumplido la misteriosa visión hecha a su padre Elías.[41]

---

38 Manuel Román, *Elucidaciones varias de la antigüedad, dignidad y escritores ilustres de la sagrada orden del Carmen*, Madrid, Juan González, 1707, 15 r.

39 *Ibidem*, 88 r.

40 *Idem*.

41 Francisco de Torres (o. f. m.), *Consuelo de los devotos de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santísima*, Zaragoza, Pedro Cabarte, 1620.

Felipe Ribot [42] supone como fundamento de la tradición mariana inmaculista a la nubecilla que sube del mar. Esto, a diferencia de lo que Baconthorp[43] opinaba de ese pasaje veterotestamentario, donde veía, más bien, la restauración y el fortalecimiento de las almas sedientas con la lluvia de las divinas misericordias de Elías y su heraldo; de esta manera, María se revelaba como "acueducto providencial, asilo de Dios y puerta del Cielo".[44] Ribot, sin dudarlo, ve en la nubecilla a María, quien, con su fecunda virginidad, como la lluvia sobre el vellón, "concebiría serenamente y engendraría al Verbo Dios, sin ruidos humanos y sin detrimento de su propia integridad."[45] Según este autor, María representa una especie de encarnación de la virginidad: nube ligera, blanca, inmaculada, Virgen purísima. Constituye el prototipo y guía de su grey de imitadores y de sucesores de Elías, que son los carmelitas.[46]

La fiesta de la Inmaculada

En su propio imaginario, los carmelitas se sustentaron desde su fundación en el dogma de la Purísima Concepción de María, haciéndola su hermana y señora. En el capítulo general de la orden en Tolosa, de 1306, obtuvieron la Bula pontificia para que se celebrara en toda la orden del Carmen la fiesta de la Concepción de María Santísima. Según refiere un carmelita del siglo XVIII: "y desde entonces se ha ido continuando con tanta solemnidad [...] que en su tiempo asistía en nuestros conventos de Roma y Aviñón a celebrar la Fiesta de la Purísima Con-

42 Felipe Ribot (o. c.) (†1391) fue provincial de los carmelitas de Cataluña y reconocido como uno de los grandes teólogos de la Orden. Entre sus obras se encuentran *De institutione et gestis Carmelitarum peculiaribus. Libros X [Speculum Ordinis Carmelitarum]*, Venecia, 1507; *De Viris illustribus Ordinis Carmelitarum,* Venecia, 1507; *De haeresi et de infidelium incredulitate et de horum criminum índice*, s. l., s. f. (ms. en la Biblioteca de Cataluña, Barcelona) [en línea], http://dbe.rah.es/biografias/17216/felipe-ribot consulta el 19 de septiembre de 2019. Nilo Geagea (o. c. d.), *María madre y reina del Carmelo. La devoción a la virgen en el Carmelo durante los tres primeros siglos de su historia*, Burgos, Monte Carmelo, 1989, p. 165.

43 Juan Baconthorp o Bacon (o. c.), († 1348), de origen inglés, es el más reconocido maestro carmelita de la Edad Media por la Universidad de París. Entre sus escritos destacan el *Speculum,* el *Tractatus* y la *Laus Carmelitarum. Idem*.

44 *Ibidem*, p. 186.

45 *Ibidem,* pp. 249-250.

46 *Ibidem,* pp. 254-255

cepción el colegio de cardenales."[47] Para Hildesheim, la asistencia anual de la curia papal a la iglesia de los carmelitas en la solemnidad de la Inmaculada Concepción de María significaba un reconocimiento tácito del patrocinio de María sobre el Carmelo, al igual que patrocinio de Domingo, Francisco o Agustín a sus respectivas órdenes.[48] Con el tiempo, la fastuosidad de la celebración fue de tal aumento que el convento de Avignon no fue capaz de sufragar los gastos. Por ello, se ordenó una contribución a los demás conventos mediante tasas impuestas a los capítulos generales.[49]

La fiesta de la Inmaculada Concepción se trasladó, posteriormente, a Italia, Francia, Flandes, Inglaterra y España

En las constituciones de la orden de los hermanos del Monte Carmelo de 1369, corregidas y ordenadas por el prior General Juan Ballester (o. c.), († 1384), promulgadas en el capítulo general de Montpellier, se establecieron tres octavas para las fiestas marianas que carecían de ellas: la Purificación, la Anunciación y la Concepción.[50] También se consignó un ayuno en la vigilia de la fiesta de la Concepción. Otro autor señala que la orden del Carmen, desde tiempo de los apóstoles, celebraba en oriente la fiesta de la Inmaculada Concepción y que dicha fiesta se trasladó, posteriormente, a Italia, Francia, Flandes, Inglaterra y España.[51] Con ello, podemos dar cuenta de la importancia que para la orden del Carmen tuvo el misterio de la Inmaculada Concepción de María.

---

47 Manuel García Calahorra [o. c. d.], *Breve compendio del origen y antigüedad de la sagrada religión del Carmen, con la razón individual de la continuada sucesión de los generales, sus santos [más principales] Sentenciaros, escritores y privilegios; y con la de sus provincias y conventos*, Madrid, Imprenta de Manuel Martín, 1756, p. 67.

48 *Ibidem*, p. 208.

49 Joaquín Smet [o. c.], *Los carmelitas. Historia de la orden del Carmen,* t. iii, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, p. 89.

50 N. Geagea, *op. cit*., pp. 162-163.

51 Gregorio Candel, *Antigvedad de la fiesta de la Inmaculada Concepcion de la Virgen María Nuestra Señora en la Religión Carmelitana*, Valencia, 1654, Gerónimo Vilagrasa, 5r.-5v.

Consideraciones finales

Las pretensiones del prior del convento carmelita de Toluca, fray Francisco de Jesús María y José, se frustraron al querer promover una devoción particular que no aprobaron las autoridades eclesiásticas y que no estaba arraigada en la religiosidad popular. De lo contrario, se hubiera apelado a la decisión del tribunal del Santo Oficio. Llama la atención la rapidez del proceso, cuyo fallo tomó pocos días. Podría pensarse que detrás de él se encontraba alguna mano poderosa que empujó el litigio.

Podría pensarse que detrás del fallo se encontraba alguna mano poderosa que empujó el litigio

Como se puede ver, el carmelita, en su puesta en escena del estreno de la imagen de vestir, estaba dando continuidad a las tradiciones y leyendas fundacionales de la propia orden, manteniéndose en todo momento dentro de los parámetros de la historia profética de los carmelitas que conformaba el imaginario finisecular de los descalzos del Carmen tanto en la Nueva España, como en el orbe católico.

De cualquier manera, la trascendencia de este trabajo radica en que no se tenía consignada imagen de vestir alguna que hubiera salido de las manos de Manuel Tolsá para la orden del Carmen. Sólo se ha considerado a la Virgen de los Dolores, quien hizo el valenciano por encargo de los oratorianos para la iglesia de la Profesa de México. En el caso de la obra que nos ocupa, el testimonio del expediente de la denuncia anónima ante la Inquisición confirma la autoría del arquitecto valenciano. Lo difícil ahora será dar con esas obras, hoy perdidas; tanto la que debía de presidir el altar mayor del templo del convento toluqueño, como la de la iglesia terciaria del convento de México.

Sin duda, estas fuentes abren un espacio para líneas de investigación nuevas que no se tenían contempladas al desconocer el trabajo del director de Escultura de la academia con la orden de los descalzos del Carmen.

Fuentes consultadas

Archivo

AHCDM Archivo Histórico de Carmelitas Descalzos de México
ABNAH Archivo de la Biblioteca de Antropología e Historia
AGNM Archivo General de la Nación de México
BNE Biblioteca Nacional de España

ABNAH, *Libro de los definitorios de esta provincia de San Alberto 1791-1833,* [s. l.], 1791-1833, fondo Lira, núm. 17.

AGNM, *Expediente a consecuencia de denuncia que en diciembre de 1792 hizo Fr. José de la Natividad...* Instituciones Coloniales, Inquisición, volumen 1376, expediente 14.

AGNM, *Expediente formado a consecuencia de una carta anónima sobre que los carmelitas intentaban una procesión ridícula contra los franciscanos*, México, 1801, Instituciones coloniales, Inquisición, vol. 1405, exp. 20.

AHCDM, *Libro en el que se van apuntando los religiosos que han muerto en este convento de Valladolid desde el año de 1616* [Morelia], [1616-1824], libros manuscritos, Morelia 2.

AHCDM, *Este libro es donde se escribe la fundación de este convento de la Purísima Concepción de María Santísima Nuestra Sra. de carmelitas descalzos de la ciudad de Toluca...,* libros manuscritos, Toluca 21 (fotocopia del manuscrito que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia).

AHCDM, *Cobro que hace Manuel Tolsá por una imagen de la Santísima Virgen con su Niño, las andas y el diseño de los bordados de manto y túnica,* México, 1807, manuscritos 3778.

AHCDM, *Diligencias seguidas por la orden tercera del Carmen de Toluca contra la orden tercera de San Francisco de la misma ciudad por haber borrado ésta a doña Josefa Calahorra, terciaria de ambas...* México, Archivo Provincial O. C. D. 90, 1758.

AHCDM, Francisco de Jesús María y José (O. C. D), *Documento instructivo de la carta de la reina Ntra. Sra, sobre el misterio de la Purísima Concepción de María Santísima Nuestra Señora,* México, s. f., sin numeración, archivo provincial O. C. D, 31, (documento fotocopiado en del original en el AGNM).

AHCDM, Juan de la Cruz (O. C. D), *et al., Libro de las cosas memorables de este convento del Carmen de México,* manuscrito.

AHCDM, *Libro de profesiones en que se asientan el nombre, día, mes y año en que profesan los novicios. Desde 1744*, [Puebla], [1744-1796], libros manuscritos, Noviciado 8.

AHCDM, *Libro de recibo y gasto de este colegio de carmelitas descalzos de Toluca desde principio de septiembre de 1802*, libros manuscritos, Toluca 4, p. s. n. (Libro fotocopiado del original que se resguarda en la BNAH).

AHCDM, *Libro de recibo y gasto de este convento de carmelitas descalzos de la ciudad de Toluca desde principio de mayo de 1738*, libros manuscritos, Toluca 3.

BNE, Alonso de la Madre de Dios (O.C.D.), *Patronato de la Virgen del Carmen sobre la religión carmelitana y declaración de los muchos favores de ella recibidos*, manuscrito, s. l., s. f., MSSS/6851.

Bibliografía

Barcelona, Martín de (O. F. M. Cap.), *El grande Elías patriarca del Carmelo, profeta y apóstol. Sermón que en el Carmen observante de Barcelona, dijo a los 2.º de julio de 1786. El R. P. fr. Martín de Barcelona. Ex guardián y ex-definidor del orden de los capuchinos, calificador del Santo Oficio y examinador sinodal del obispado de Solsona,* Barcelona, Juan Nadal, 1786.

Candel, Gregorio (O. C.), *Antigvedad de la fiesta de la Inmaculada Concepcion de la Virgen María Nuestra Señora en la Religión Carmelitana*, Valencia, Gerónimo Vilagrasa, 1654.

Cuadriello, Jaime, "La Real Academia de San Carlos de Nueva España y su ramo de pintura: tránsito y epílogo" en Luisa Elena Alcalá y Jonathan Brown (eds.), *Pintura en Hispanoamérica. 1550-1820*, Madrid, Ediciones El Viso/Fomento Cultural Banamex, 2014.

García Calahorra, Manuel (O. C. D.), *Breve compendio del origen y antigüedad de la sagrada religión del Carmen, con la razón individual de la continuada sucesión de los generales, sus santos (más principales) Sentenciaros, escritores y privilegios; y con la de sus provincias y conventos*, Madrid, Imprenta de Manuel Martín, 1756.

Geagea, Nilo (O. C. D.), *María madre y reina del Carmelo. La devoción a la virgen en el Carmelo durante los tres primeros siglos de su historia*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1989.

Maza, Francisco de la, "Algunas obras desconocidas de Manuel Tolsá", en *Anales*, México, vol. IV, núm. 14, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Estéticas, 1946.

Muñoz Suárez, Sebastián, *Vida del Venerable Siervo de Dios fray Francisco de la Cruz, religioso de vida activa del orden de Nuestra Señora del Carmen de Antigua, y regular observancia. Primer hijo de la Iglesia que hizo peregrinación a los Santos Lugares de Jerusalén, Roma y Santiago de Galicia con cruz a cuestas…*, Madrid, Imprenta de Pantaleón Aznar, 1768.

Project for the Engraved Sources of Spanish Colonial Art, 4633A/4633B [en línea], https://colonialart.org/archives/subjects/the-church/history-of-the-church/the-rise-of-the-religious-orders/carmelites#c4633a-4633b

Ramos Medina, Manuel, *El Carmelo novohispano*, México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, 2008.

Román, Manuel (o. c.), *Elucidaciones varias de la antigüedad, dignidad y escritores ilustres de la sagrada orden del Carmen*, Madrid, Juan González, 1707.

Serna Bafún, Alberto, *El fenómeno de la Santa Fe católica como imagen doctrinal y devocional,* tesis para obtener el título de maestro en Ciencias del Hábitat, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2016.

S. d., "La escultura de la Capilla Mayor del Seminario Conciliar de México, Casa Tlalpan, fue elaborada con cedro rojo, pesa 50 kilogramos y mide 127 centímetros.", en *Seminario Conciliar de México* [en línea], https://www.conciliar.mx/2018/index.php/el-seminario/inmaculada-concepcion consulta el 13 de marzo de 2019.

Smet, Joaquín (o. c.), *Los carmelitas. Historia de la orden del Carmen,* t. III, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.

Torres, Francisco de (O.F.M.), *Consuelo de los devotos de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santisima*, Zaragoza, Pedro Cabarte, 1620.

Victoria Moreno, Dionisio (transcripción paleográfica, introducción y notas), *El convento de la Purísima Concepción de los carmelitas descalzos en Toluca*, t. I, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979.

Vidargas, Francisco Emanuel, "Las Purísimas de Tolsá", en *Memoria,* México, Museo Nacional de Arte, núm. 2, 1990.

Zúñiga y Ontiveros Mariano Joseph de, *Solemnes exequias celebradas en la iglesia del tercer orden de Nuestra Señora del Carmen de México el día 6 de noviembre de 1805. Por el alma del Señor don Cosme de Mier y Trespalacios*…, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1806.

Pervivencia de símbolos de la Virgen de Guadalupe de México en copias de su original (ss. XVII-XVIII)

Arturo Rocha Cortés
Universidad Intercontinental

El texto reflexiona sobre lo que el autor llama "dos símbolos del contenido icónico parenético de la Virgen de Guadalupe mexicana": la flor de cuatro pétalos, signo calendárico Nahui Ollin, y los motivos florales de la túnica como signos toponímicos del lugar de la revelación sagrada: el Tepeyac. Esto, desde el punto de vista cultural indígena, intercalando sermones y testimonios históricos que los sustentan.

A finales del año pasado, apareció la segunda edición de nuestro libro *La llave de Guadalupe*, el cual realiza un recorrido por los distintos símbolos presentes en la imagen de la Virgen de Guadalupe de México. Por medio de sus páginas, esta pequeña obra busca ofrecer una clave, una "llave" (*tlatlapoloni*; en náhuatl) de interpretación del rico contenido icónico parenético que palpita en el Sagrado Original guadalupano. Este libro, cuya segunda edición he dedicado a nuestro buen amigo el erudito y nahuatlato doctor Patrick Johansson, tiene la virtud de abrir al lector no avezado un rico universo de significaciones que pertenecen a la vocación y estilo de México.

Figura 1. Virgen de Guadalupe. Esquema recuperado. Fuente: Arturo Rocha, *La Llave de Guadalupe. Guadalupe itlatlatlapoloni,* México, Miguel Porrúa, 2018.

Fundamentalmente, son dos símbolos del contenido icónico parenético de la Virgen de Guadalupe mexicana sobre los que, tomándolos de este libro, deseo llamar la atención. El primero es el símbolo tradicionalmente conocido como *flor de cuatro pétalos*; pero que no es propiamente una flor, sino el signo calendárico o *Nahui Ollin* (4-Movimiento) que María de Guadalupe ostenta en el centro de su túnica (el único de su clase en toda la imagen), el cual era símbolo de la suprema divinidad del México antiguo.

Dicha dignidad solar cifrada en este símbolo aparece subrayada en el sol que rodea a la imagen, el cual, para la tradición occidental, es un símbolo de una virgen apocalíptica; aunque para el indígena significa no sólo que María procedía de la región de la luz, sino que, de cierta manera, dará a luz al nuevo Sol que alumbrará al mundo. El indígena neófito o recientemente evangelizado no tendrá mucha dificultad en comprender que ese "Nuevo Sol" es Cristo Jesús.

Aquí vemos el símbolo en la Piedra de Coronación de Motecuhzoma II (1503) y su simplificación en un quincunce que figura la mencionada "flor", que es la fecha de dignidad solar del nacimiento de Huitzilopochtli del vientre de Coatlicue, fecha relacionada con el solsticio de invierno.



**Figura 2. Piedra de coronación de Motecuhzoma II.
Piedra de los Cinco Soles, 1503.
Fuente: Arturo Rocha, *La Llave de Guadalupe. Guadalupe itlatlatlapoloni,* México, Miguel Porrúa, 2018.**



Figura 3. Quincunce o Nahui Ollin estilizado.
Fuente: Recuperado de *Pinterest*.

Mostrar lo anterior evoca en el contemplador, especialmente en el indígena (no exclusivo, pero sí preferente destinatario de estos contenidos eidético-parenéticos), que la mujer representada está preñada de Dios mismo, idea de profundo contenido significativo que no requiere reelaboración en términos hablados o escritos.

El símbolo evocador es tan elocuente y trasciende de tal manera a la palabra, que sólo nos es posible explicitarlo con un símbolo semejante, tomado esta vez de la iconografía europea. Se trata de la Virgen de la O, de la mezquita-catedral de Córdoba, España.



Figura 4. *Virgen de la O*.
Mezquita de Córdoba, España, s. d.
Autor: © Sharon Mollenus.

En opinión de los especialistas, es éste “un arcaísmo tardo medieval que surgió en el siglo xvi para honrar la fiesta de la Expectación de María y que fue desapareciendo pasado [el Concilio de] Trento; por su gravidez también llamada de la Esperanza o de la O. Fue menos común en las esculturas [las cuales] ocultaban tras unas puertecillas el corpúsculo del Niño [...] en un disco solar irradiante. Además tiene *stellarium* de reina del Cielo y las manos expectantes”.[1]

Establecer analogías con el sol era algo que los frailes tomaban con cautela

El quincunce *nahuiollinico*, que así palpita en el Sagrado Original de Guadalupe, representa, en el contemplador indígena, a Dios en el vientre; similar a como evoca en el contemplador ultramarino de la Virgen de la O, en aquel vientre grávido solarmente luminiscente, la esperanza en el adviento del divino niño, redentor del mundo.

Sin embargo, establecer analogías con el sol era algo que los frailes tomaban con cautela, especialmente los franciscanos desde su univocista estilo de evangelización. Por ejemplo, fray Bernardino de Sahagún, en un sermón para el día de la Natividad del Señor, contenido en el ms. 1482, de la Biblioteca Nacional de México —y en torno a Lc 2, 6, es decir: “Y estando ahí, se cumplió el tiempo de su alumbramiento”—, amonesta a los indígenas con lo siguiente, de lo que brindamos nuestra propia versión del náhuatl:[2]

> En el día de la Natividad del Señor. Tema de la primera misa. “Y estando ahí, se cumplió el tiempo de su alumbramiento”. Nosotros tenemos mucha nece-

---

1 Jaime Cuadriello, comunicación personal sostenida el 30 de mayo de 2016.

2 Brindamos nuestra propia traducción, pues al menos una versión que conocemos, presenta diversas inexactitudes: Georges Baudot, “Los Huehuetlatolli en la cristianización de México: Dos sermones en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 15, 1982, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 134-145; aquí, pp. 134-135; G. Baudot, “Los Huehuetlatolli en la cristianización de México: Dos sermones en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 9, 1980, pp. 23-38, Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Filología, Cátedra de Literatura Hispanoamericana, aquí.

> sidad del sol, pues nos alumbra, nos calienta, nos alegra. No sólo a nosotros los hombres, sino a los que andan en cuatro patas, que vuelan y que viven en el agua; los alumbra, los calienta, los alegra. Ilumina sobrepasando a la luna y a todas las estrellas; manantial de resplandor de donde es formada toda luz. Tan admirable, tan clara que algunos se confundieron, adoraron, clamaron al dios Ipalnemohuani. No es verdad que sea criatura de Dios; nos la dio para que nos ilumine, etc. Y ahora, tú que eres padre, tú que eres madre, he aquí cómo aconsejarás a tu hijo: para que no se confunda con el sol, o la luna o las estrellas, le dirás: "hijo mío: toma aviso, no seas confundido por el sol, nunca lo tomarás por deidad, nunca le rogarás, pues es sólo iluminación, no está vivo, no oye, no ve, no sabe nada. Pues es sólo una tea, un resplandor que nuestro señor Dios nos dio para iluminarnos, para alumbrarnos.[3]

El pasaje de dicho sermón es muy parecido a uno de 1563 contenido en el ms. 1485 de la Ayer Collection, de la Newberry Library, de Chicago, lo que es explicable, pues es también de Sahagún.[4]

---

[3] Sahagũ, *Tabla de los sermones q se trata en el presente liblo pri.ªmẽte vn auiento y sermones de la natiuidad del señor y las dñicas. Lxx.ª lx.ª y l.ª y vna quaresma y Resurrectiṽ*. Lo qual es cõpostura y lengua del p.e frai v̉nardino de... BNM, Fondo Reservado, 1588, ms. 1482, f. 11v: "In die natiuitatis domini. thema in prima missa. factum es aũt. Cum essent ibi: impletum est tempus, vt pararet. Yn tonatiuh cenca totech moneq̉ yn titlaca, ca techtlanextilia, techtotonilia techpapaquiltia: amo ça toceltin yn titlaca, ca no yehuãtin yn manenemi yn patlantinemi yn atlan nemi q̉ntlanextilia q̉ntotonilia q̉npapaq̉ltia. Auh ynic tlanextia quipanauia yn metztli iuãn yn ixq̉chtin çiçitlaltin: ca tlanextiliz ameyalli, ytechq̉ça yn ixq̉ch tlanextli. auh ynic mauiçauhq̉ ynic chipavac ceq̉ntin ytech omotlapololtique, oq̉moteotique [oquitla]camatque ca teotl ypalnemoani: Ca amo nelli ca çã ytlachihualtzin in dios otechmomaq̉li ynic techtlanelquiliz, etc. Auh in axcan intiteta yn titenã, yzqatq̉ ynic ticnonotzaz yn mopiltzin: ynic amo ytech mo^{tla}pololtiz yn tonatiuh, anoço metztli anoçitlalin, tiq̉lhuiz. nopiltzine ma vel ximozcaliã ma ytech timotlapololti yn tonatiuh, ayc ticmoteotiz ayc tictlatlahuiz: ca çã tlanextli amo yolli amo tlacaq̉ amo tlachia, amo tlequimati: ca çã tocouh totlavil, yn titlaca otechmomaq̉li yn tote.º dios. Inic techtlanextiliz techtlaviliz".

[4] "Notlaçopiltzine ma vel ximozcali, ma ytech timotlapololti y tonatiuh, aic ticmoteotiz aic tictlatlauhtiz: ca ca tlanextli amo yoli amo tlacaqui, amo tlachia amotle quimati: ca ca tocouh totlavil, in titlaca otechmomaquili in totecuiyo dios, inic techtlanextiliz techtlauiliz". Sahagún [1563], Siguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana: no traduzidos de sermonario alguno sino copuestos nuevamente a la medida de la capacidad de los indios. Manuscript 1485, Ayer Collection, Biblioteca Newberry, Chicago. Esto es: "Oh my precious child, teach yourself well, do not be confused about the sun. You will never take it as a deity, you will never pray to it, for it is just illumination, it is not alive, it does not hear, it does not see, it does not know anything. For it is just our torch, our light, which our lord God gave to us people so that it would illuminate

Aunque la idea, adecuadamente presentada es la que explicita el propio minorita en su *Exercicio en lengua mexicana sacado del sancto Evang.º* de 1574, contenido en el ms. Ayer 1484:

> *ca otonac otlathuic otlaymmantic ohualquiz ohualmoman in yancuic tonatiuh in yancuic tlanextli. Auh in yehuatzin in motlaçopiltzin in dios yhuan oquichtli Jesu xp̃o.* (Sahagún, *Comiença vn Exercicio en lengua mexicana sacado del sancto Evang.º y distribuido por todos los dias de la semana* [1574].[5]
> Se volvió soleado, amaneció, fue tiempo de que el nuevo sol, la nueva iluminación surgiera, se esparciera. Y él es tu precioso Hijo, Dios y hombre, Jesucristo.[6]

Volviendo a la evocación simbólica en el Sagrado Original Guadalupano en los contempladores indígenas, y vinculado con el signo calendárico *Nahui Ollin* del que hemos dado cuenta arriba, conviene señalar que su significación se apuntala y fortalece con el collar o pinjante que la virgen ostenta en su cuello, el cual exhibe la cruz cristiana. Esto es relevante simbólicamente, pues en el México antiguo, la vida naciente se representaba con un collar (*cozcatl*) o un pinjante (*pepeyoctli*). Veamos, a guisa de ejemplo, este *huehuetlahtolli* del *Códice florentino*, donde se reconocen ambos elementos vinculados con el hijo que nace:

> Ca njcan amechoalmotlalilia in totecujo in tloque naoaque. A ca njcan anquimocuilia anquimocaquitia, ca oquimomacavili in totecujo ce cozcatl quetzalli, a, omecavi piltzintli, aviz nelle axcan motetzaoaltiznequj, ie peioctzintli, cujx malacatl tzotzopaztli, ymac tictequilizque, ca amaxcatzin, ca amoconetzin, ca amopiltzin, amocuexantzĩco, amomamaloaztzinco tocontlalia ca amopilhoantzitzin, ca ãtlacazcaltia, ca antlacaoapaoa, ca anquauhchioa, amocelochioa, anquitlacaoapavilia, in tonan in tota in tlaltecutli tonatiuh.

---

us, it would light us". *Apud* Louis M. Burkhart, "The solar christ in nahuatl doctrinal texts of early colonial Mexico", *Ethnohistory*, vol. 35, núm. 3, 1988, pp. 234-256, Duke University Press, p. 242.

5 *Apud ibidem*, pp. 248-249. S. d., *Manuscript 1485*, Ayer Collection, The Newberry Library, Chicago.

6 Traducido con apoyo en *ibidem*, p. 249.

> auh in axcan ca ivic tiqujtoa in iovalli in ehecatl in tlacatl in telpuchtli in ioatzin in titlacaoan in Tezcatlipuca, aço achitzin qujmotoctiliz in iehoatzin totecujo[7]
>
> Aquí los ha puesto nuestro señor, el Dueño del Cerca y del Junto, aquí tomarán, se les hará comprender que nuestro señor les ha dado un collar, una pluma de quetzal, un niño ha llegado. Quizá él está destinado a hacerse fuerte. Él ya es un pinjantito. ¿Acaso pondremos en su mano un huso, un machete? Él es su propiedad, él es su criatura, él es su hijo. En su regazo, en el cruce de sus brazos lo colocamos, pues son sus hijos; ustedes los instruyen, los educan; hacen de ellos guerreros águila, guerreros ocelote. Los instruyen por nuestra madre, nuestro padre Tlaltecutli, Tonatiuh.
>
> Y ahora lo dedicamos a la noche, al viento, al señor, al mancebo Yaoatzin, Titlacauan, Tezcatlipoca. Acaso nuestro señor lo sostendrá un poco.[8]

En una palabra, el hecho de que Guadalupe, quien ya se halla preñada de Dios, porte un collar con semejante signo, permite al contemplador vernáculo, recientemente evangelizado, comprender que la virgen está embarazada de Jesucristo.

El segundo elemento pictórico es el siguiente: Si bien para un español y aun para cualquier representante de las castas que florecerían en la Nueva España, la túnica de Nuestra Señora de Guadalupe ostenta no más que motivos florales, un indígena que observara con detenimiento era capaz de reconocer el glifo toponímico (es decir, el dibujo del lugar) en el que María se aparece al indio Juan Diego.

---

7 Biblioteca Mediceo Laurenziana, Florencia, *Cod. Laur. Medic. Palat.,* 218, Ap. 1, III, c. 4, ff. 29v-30r.

8 Traducido con apoyo en Eduard Seler, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun*, Nicosia, TP Verone Publishing House Ltd., pp. 338-339; Arthur J. O. Anderson; Charles E. Dibble, *Florentine Codex Book 12. The Conquest of Mexico*, núm. 14, Utah, The School of American Research and The University of Utah, 1978, p. 51.



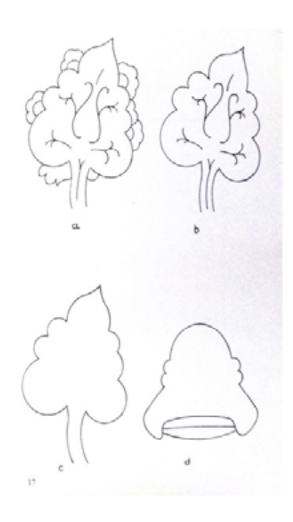
Figura 5. Motivos vegetales que esconden el glifo toponímico del Tepeyac. Esquema recuperado. Fuente: Arturo Rocha, *La Llave de Guadalupe. Guadalupe itlatlatlapoloni,* México, Miguel Porrúa, 2018.

En efecto, *Tepeyac* (de dos palabras nahuas: *tepetl*, "cerro" y *yacatl*, "nariz"), quiere decir en la lengua "nariz del cerro" o "cerro nariz", pues era el monte más meridional de la sierra hoy llamada de Guadalupe, el cual se proyectaba más al interior del lago de Tezcoco. En las supuestas "flores", el indígena reconocía la forma o figura clásica para "cerro", aunque convertido en una especie de rostro, con los ojos fruncidos y ostentando una nariz prominente. Una forma disimulada, pero incluso divertida a ojos del indígena, de declarar María el lugar preciso de su aparición.

Aquí, la evolución, inspirada en Salvador Díaz Cíntora (quien, a su vez, tomó la idea de Rubén Bonifaz Nuño),[9] del mencionado glifo toponímico del Tepeyacac y su disimulación en los motivos vegetales de la túnica de la Virgen de Guadalupe.

[9] Salvador Díaz Cíntora, *Xochiquétzal. Estudio de Mitología Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1990, pp. 63-64 y lám. 17.

Figura 6. Configuración del glifo toponímico de Tepeyacac. Fuente: Salvador Díaz Cíntora, *Xochiquétzal. Estudio de Mitología Náhuatl*, en Arturo Rocha, *La Llave de Guadalupe. Guadalupe itlatlatlapoloni,* México, Miguel Porrúa, 2018.



Pervivencias (esbozos para análisis ulteriores)

Nos hemos propuesto intentar reconocer estos dos símbolos en unas pocas copias del Sagrado Original de Guadalupe, obras de caballete realizadas en los siglos xvii y xviii, con el propósito de determinar si dicha iconología significaba algo a los diversos artistas o, si bien, se les consideraba meras figuraciones decorativas.

Del siglo xvi guadalupano no tenemos copias, aunque se habla de un par, a saber: una copia que el segundo arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, habría enviado a Felipe ii, y éste, a su vez, al almirante Giovanni Andrea Doria. De esta imagen —que habría estado dentro de la nave capitana de la flota genovesa en la batalla de Lepanto (1571)—,[10] se dice que es la que se custodia en el Santuario de la Virgen de Guadalupe de Santo Stefano d'Aveto, en Italia. Pero la antigüedad de la pintura no está en absoluto demostrada, ni explicitada la historicidad de su traslado desde México.

También se habla de una pintura que perteneció al propio indio san Juan Diego Cuauhtlatoatzin, el vidente de Guadalupe, la cual, andando el tiempo,

[10] Ángel Díaz Bonnet, "Antecedentes históricos e iconográficos de la imagen y aparición de la Virgen de Guadalupe en México y su repercusión en Europa", *Voces. Diálogo misionero contemporáneo. Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología. Universidad Intercontinental*, *22*, núm. 43, México, Universidad Intercontinental, 2015. ii Actas Bienales del Colegio de Estudios Guadalupanos, Colegio de Estudios Guadalupanos, primera parte, 3, 2014, pp. 64-65.

habría sido obsequiada al romano pontífice san Juan Pablo ii.[11] Pero la imagen en cuestión es una pintura a todas luces de finales del siglo xvii o principios del siglo xviii. La materia aún debe estudiarse a profundidad.

Si excluimos éstas, la copia de la Virgen de Guadalupe tenida por más antigua es la de Baltasar de Echave Orio, de 1606, aunque sobre la pintura recientemente han recaído sospechas tocantes a la antigüedad y autoría. Jaime Cuadriello, no obstante haberla celebrado en su momento,[12] como virtualmente todos los especialistas a raíz de la aparición del lienzo echaviano en 1987, más recientemente enmienda sus apreciaciones y le tienen por "un falso",[13] y añade que "lo más probable es que ya no pueda mantenerse en el catálogo de Echave [pese a la firma y la fecha] pues […] su fabricación pictórica pudo ocurrir a finales del siglo xviii o incluso en los albores del xix".[14]

---

11 José Antonio Quintana Fernández y Gerardo Valle Flores, "¿Existe una imagen de la Virgen de Guadalupe que fue propiedad de Juan Diego?", *Voces. Diálogo misionero contemporáneo. Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología. Universidad Intercontinental*, *24*, núm. 47, 2017, México, Universidad Intercontinental; ii Actas Bienales del Colegio de Estudios Guadalupanos, Colegio de Estudios Guadalupanos, primera parte, 4, 2015, pp. 19-31.

12 Por ejemplo, afirmaba en 1989: "En fecha reciente, para admiración de todos, el señor Manuel Ortiz Vaquero dio a conocer una [imagen] que considera 'la representación más fiel, más antigua y sin duda una de las de mayor maestría', y lo es en efecto. Firmada y fechada por Baltazar Echave Orio [el viejo] en 1606, es indiscutiblemente, como todas las suyas, una obra de gran calidad artística y sobrado interés documenta: sobre la figuración de un manto que se ha fijado en los ángulos superiores y cae formando suaves pliegues, aparece la Virgen en perfecta proporción y tal cual se veía hasta 1895 en que desapareció su coona. Así vinculada a su soporte original [la sugerente representación de la tilma] adquiere verdadera naturaleza de pintura-pintura y, por supuesto, acusa que se trata de un estampamiento milagroso al modo como usualmente se realizaban las copias del 'manto de la Verónica o del Divino Rostro'. Seguramente familiarizado con este concepto artístico, Echave debió emprender esta copia a solicitud de una alta dignidad eclesiástica [¿el arzobispo fray García Guerra?] que se reconocía por su protección a la ermita. Cuatro décadas antes de que vieran la luz las primeras historias impresas, esta pintura prueba con creces —por su propio modo de representación— que los pasajes aparicionistas ya eran del dominio común". Jaime Cuadriello, *Maravilla americana. Variantes de la Iconografía Guadalupana*, siglos xvii-xix, Guadalajara, Patrimonio Cultural de Occidente, 1989, p. 33; *apud* Fidel González Fernández, *Guadalupe: pulso y corazón de un pueblo. El Acontecimiento Guadalupano, cimiento de la fe y de la cultura americana*, Madrid, Encuentro, 2004, pp. 327-328.

13 J. Cuadriello, *Vera Effigie Guadalupana. Una intervención/intersección a nombre de Baltazar Echave Orio*, México, s. e., p. 24.

14 *Idem*.

Al margen de esto, en la Virgen de Guadalupe de Baltazar de Echave Orio (figura 7), sí es posible reconocer un motivo floral justo debajo del moño; pero éste representa una flor de ocho pétalos, la cual se reproduce en otros lugares de la túnica, por lo que dicho elemento pierde en esta copia el elemento de exclusividad simbólica.

En otras palabras, sobre el vientre de la representada no existe algo que se parezca al *4-Ollin*, y lo que hay aparece en diversas partes del vestido.



Figura 7. *Virgen de Guadalupe*, 1606 [?] Óleo sobre tela [previo a su restauración] Colección particular. Autor: Baltazar de Echave Orio.

Respecto del glifo del Tepeyac, escondido en los motivos vegetales, es necesario señalar que tampoco aparece en la forma de los rasgos que hemos explicitado arriba, sino como simples líneas decorativas.

Lo anterior permite concluir que el autor de esta copia desconocía el significado de exclusividad representativa del *4-Ollin*, así como la subrepticia simbología del glifo toponímico del Tepeyacac.

Si excluyéramos la virgen de Baltazar de Echave Orio, se tiene constancia histórica de una copia del Sagrado Original Guadalupano, donada por Diego Godoy, la cual existió en el convento de Santo Domingo, en México, exhibida a partir de 1633, y de la que hay constancia, entre otras obras, en el *Diario* de Robles, al evocar la muerte del bachiller Miguel Sánchez, devotísimo de la Virgen de Guadalupe: "de cuya aparición compuso un docto libro, que al parecer ha sido medio para que en toda la cristiandad se haya extendido la devoción de esta sacratísima imagen, estando olvidada aun de los vecinos de México hasta que este venerable sacerdote la dio a conocer, pues no había en todo México más que una imagen de esta soberana Señora en el convento de Santo Domingo."[15]

"No había en todo México más que una imagen de esta soberana Señora en el convento de Santo Domingo"

Dicha imagen, empero, no ha llegado hasta nosotros.

Sucedería a ésta en el tiempo una copia de 1656, perteneciente a un lienzo mayor, con las cuatro apariciones, debida a José Xuárez, obra existente en el

---

[15] Antonio de Robles, "Diario de sucesos notables (1665-1703)", Antonio Castro Leal [ed. y pról.], México, Porrúa, 1972, en *Colección de Escritores Mexicanos*, t. I, 1674, p. 145.
Véase también, a este respecto, lo que refiere hacia 1645 el cronista dominico Alonso Franco respecto de "vna imagen de pincel, trasunto en el tamaño, facciones y colorido, de la milagrosa imagen que llaman de Guadalupe, y tiene vn gran templo a vna legua de México. El trasunto es tan perfecto, que juzgara la vista es el original […] deseado el dueño colocar su imagen en alguna iglesia en altar particular […] se le ofreció que sería acertado poner la imagen de Guadalupe en compañía de la de Santo Domingo". Fray Alonso Franco, *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México, Orden de predicadores en la Nueua España*, por el padre…, Predicador General del Real Convento de Santo Domingo de la Insigne Ciudad de México […] 1645, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, c. 34, p. 550.

Monasterio de la Inmaculada Concepción de Ágreda, en Soria, España, de la cual aquí reproducimos un detalle (figura 8). La cartela reza: "Retrato verdadero, y copia puntu | al de la Ymagen, de Nuestra Señora de gua | dalupe milagrosamente apparescida en la | Ciudad de Mex.co A 12 de Diciembre de 1531 a.o | i esta tocada a el Original A deuoçion | de una umilde esclaua de esta S.a y | natural de esta villa. Xuarez f.at año de 1656".[16]



Figura 8. ***Virgen de Guadalupe con apariciones,*** **detalle, 1656.**
Óleo sobre tela, 210 x 295 cm.
Convento de la Inmaculada Concepción de Ágreda, Soria, España.
Autor: José Xuárez.

[16] *Vid*. Patricia Andrés González, "Un temprano cuadro de la Virgen de Guadalupe, con el ciclo aparicionista, en las Concepcionistas de Ágreda [Soria]", *Anales. Museo de América*, núm. 7, 1999, p. 241; *cfr*. Donna Pierce, Rogelio Ruiz Gomar, Clara Bargellini, *Painting a New World: Mexican Art and Life, 1521-1821*, Jonathan Brown, Denver, Museo de Arte de Denver, 2004, pp. 154-155.

En esta pintura sí es reconocible un motivo al modo de "flor" de cuatro pétalos justo debajo del moño y sobre el vientre de la virgen, motivo que aquí reproducimos. Sólo que el dibujo está aderezado con cuatro pequeños círculos u óvalos en la confluencia de cada pétalo, además de que se reproduce exactamente igual en otros lugares de la tilma. De esto se sigue que Xuárez tampoco conocía el carácter de exclusividad simbólica que el *Nahui Ollin* representaba.

De la misma manera, en los rasgos contenidos en los motivos florales de la túnica, difícilmente es posible reconocer un rostro, y menos, una nariz, pero el dibujo es más fiel que el de Echave Orio.

Figura 9. Detalle de la *Virgen de Guadalupe con apariciones,* 1656. Autor: José Xuárez.



Un ejemplo más del siglo XVII. En el lienzo de la *Virgen de Guadalupe*, debido a Manuel de Arellano, una obra de 1691 custodiada en Museo de Arte de Los Ángeles (figura 10), es posible reconocer una flor debajo del moño de la representada; pero ésta es igual a otros tantos que se aprecian en la túnica de la virgen; es decir, el artista no estaba consciente de su exclusividad simbólica.

Por otro lado, los *tepeme* o cerros con el glifo del Tepeyac, aunque algo más parecidos a los que ostenta el Sagrado Original, tampoco captan los elementos faciales escondidos a los que nos hemos referido anteriormente, por lo que el pintor los tenía por meros motivos vegetales, sin sospechar su significado toponímico.



Figura 10. *Virgen de Guadalupe,* **1691. Museo de Arte de Los Ángeles. Edith Lewin Collection of Mexican Art Deaccession Fund [M.2009.61]. Autor: Manuel de Arellano.**

Figura 11. Detalle de la ***Virgen de Guadalupe,*** **1691. Autor: Manuel de Arellano.**



Para concluir con este recorrido para nada exhaustivo, sino simplemente ilustrativo, examinemos una obra del siglo xviii: la *Virgen de Guadalupe* de Nicolás Enríquez, obra de 1773 realizada a devoción de Juan Bautista Echeverría (figura 12).



Figura 12. ***Virgen de Guadalupe* *por devoción de Juan Bautista Echeverría* *Tocada a su maravilloso original el día 2 jul. 1785*. Autor: Nicolás Enríquez.**

En esta obra no se reconoce ninguna flor de cuatro pétalos sobre el vientre de la virgen; aparece más bien corrida hacia la derecha del espectador. En abono de este elemento es posible decir que se trata de una flor de *cinco* pétalos, a diferencia de otras reconocibles en la túnica que son de seis. Sin embargo, dicha exclusividad simbólica parece ser un mero accidente, ignorando el autor la significación de tal elemento. Vemos que ni siquiera se respeta su centralidad ventral.

Por lo que hace a los elementos vegetales que encierran los elementos toponímicos del Tepeyac, es de señalar que no existen elementos faciales reconocibles en esta pintura, por lo que al autor de la copia se le representaron como meros elementos decorativos. Empero, guardan cierta similitud entre sí.

No es posible establecer con toda certeza cuándo se reprodujo por primera vez y con toda fidelidad, en copias de la Virgen de Guadalupe realizadas a lo largo de los siglos, la flor de cuatro pétalos o signo *Nahui-Ollin* con toda la consciencia de su profundidad significativa.

Parece, por otro lado, que los topónimos del Tepeyac en la túnica de la Virgen de Guadalupe, escondieron su enigma durante aún más tiempo a sus diversos copistas. Nos proponemos explorar aún más esta materia.

Bibliografía

II Actas Bienales del Colegio de Estudios Guadalupanos, Colegio de Estudios Guadalupanos, primera parte, 3, 2014, pp. 64-65.

S. d., *Manuscript 1485*, Ayer Collection, Biblioteca Newberry, Chicago.

II Actas Bienales del Colegio de Estudios Guadalupanos, Colegio de Estudios Guadalupanos, primera Parte, 4, 2015, pp. 19-31.

Anderson, Arthur J. O., Charles E. Dibble, *Florentine Codex Book 12. The Conquest of Mexico*, núm. 14, Utah, The School of American Research and The University of Utah, 1978.

Andrés González, Patricia, "Un temprano cuadro de la Virgen de Guadalupe, con el ciclo aparicionista, en las Concepcionistas de Ágreda [Soria]", *Anales. Museo de América*, núm. 7, 1999.

Burkhart, Louis M., "The Solar Christ in nahuatl doctrinal texts of early colonial Mexico", *Ethnohistory*, vol. 35, núm. 3, 1988, Duke University Press, pp. 234-256.

Baudot, Georges, "Los Huehuetlatolli en la cristianización de México: dos sermones en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 15,

1982, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

————, "Los Huehuetlatolli en la cristianización de México: dos sermones en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún", *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 9, Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Filología, Cátedra de Literatura Hispanoamericana, 1980, pp. 23-38.

Cuadriello, Jaime, *Maravilla americana. Variantes de la Iconografía Guadalupana*, siglos xvii-xix, Guadalajara, Patrimonio Cultural de Occidente, 1989.

————, *Vera Effigie, Guadalupana. Una intervención/intersección a nombre de Baltazar Echave Orio*, México, s. e.

Díaz Bonnet, Ángel, "Antecedentes históricos e iconográficos de la imagen y aparición de la Virgen de Guadalupe en México y su repercusión en Europa", *Voces. Diálogo misionero contemporáneo*, núm. 43, México, Universidad Intercontinental, 2015.

Díaz Cíntora, Salvador, *Xochiquétzal. Estudio de Mitología Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1990, pp. 63-64 y lám. 17.

González Fernández, Fidel, *Guadalupe: pulso y corazón de un pueblo. El Acontecimiento Guadalupano, cimiento de la fe y de la cultura americana*, Madrid, Encuentro, 2004, pp. 327-328.

Franco, Fray Alonso *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México, Orden de predicadores en la Nueua España*, por el padre…, Predicador General del Real Convento de Santo Domingo de la Insigne Ciudad de México […] 1645, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, c. 34, p. 550.

Pierce, Donna, Rogelio Ruiz Gomar, Clara Bargellini, Jonathan Brown, *Painting a New World: Mexican Art and Life, 1521-1821*, Denver, Museo de Arte de Denver, 2004, pp. 154-155.

Quintana Fernández, José Antonio, Gerardo Valle Flores, "¿Existe una imagen de la Virgen de Guadalupe que fue propiedad de Juan Diego?", *Voces. Diálogo misionero contemporáneo. Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología. Universidad Intercontinental*, *24*, núm. 47, 2017, México, Universidad Intercontinental.

Robles, Antonio de, "Diario de Sucesos Notables (1665-1703)", Antonio Castro Leal (ed. y pról.), México, Porrúa, 1972, en *Colección de Escritores Mexicanos*, t. I, 1674.

Seler, Eduard, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun*, Nicosia, tp Verone Publishing House Ltd., pp. 338-339

La triscaidecafobia medieval. Un estudio simbólico de la divinidad

Jorge Luis Ortiz Rivera
Universidad Intecontinental

Ortiz Rivera realiza presenta la teoría de conocimiento medieval a fin de demostrar que permitía procesos cognitivos diversos donde la triscaidecafobia no tendría cabida. La tesis que sustenta es que el miedo al número 13 es un proceso simbolizador de la divinidad, el cual, al perder la conexión con su referente original, se convirtió en un objeto generador de miedo.

Los grandes miedos de la humanidad no siempre tienen un origen claro, identificable unívocamente. Esto es lo que sucede con el miedo al número trece. Pareciera que éste tiene necesariamente un origen supersticioso. Es un hecho innegable que en el imaginario de la Edad Media se encuentra inmersa esta fobia, a la cual se le conoce como *triscaidecafobia*. Sin embargo, lo que pareciera mera mentalidad supersticiosa ha de esclarecerse en acepción más humana. Desde esta perspectiva, se refiere a una serie de procesos simbólicos, todos ellos explicables, pero cuyo origen se ha desvanecido a lo largo de la historia y esto es lo que se pretende demostrar en las siguientes líneas. En otras palabras, se defenderá la tesis de que el miedo al número trece es un proceso simbolizador de la divinidad, el cual, al perder la conexión con su referente original, se convirtió en un objeto generador de miedo.

Sin embargo, para entender todo esto, se debe recordar lo que, en la Edad Media, se concibe como *conocimiento*, pues la comprensión de este término dista mucho de tener las mismas características que obtuvo a partir de la Modernidad y las cuales aún son aceptadas. En efecto, existen ciertas formas de conocimiento que son contemporáneas a esa época, para las cuales no existía ningún problema en ser reconocidas como conocimientos válidos; a saber, el conocimiento por fe y el conocimiento mítico. Claro está que, a partir de la Modernidad, en general, y específicamente a partir del positivismo, estas dos formas de conocimiento no son reconocidas en toda su amplitud, sino que se

les considera como pseudoconocimientos o conocimiento, en el mejor de los casos, arcaicos y superados por el progreso que ha presentado la humanidad hasta el día de hoy.

Si, efectivamente, se reconoce que el conocimiento es la captación material e intencional de un objeto en la mente de un sujeto, entonces, esto supone no sólo la posibilidad de que el conocimiento científico sea considerado como el único válido, pues se puede llegar a tener esta captación de otras formas distintas. Así, se puede hablar, por ejemplo, de conocimiento vulgar, aquel adquirido por medio de la experiencia diaria y el cual, sin embargo, es útil para la vida, la experiencia personal y la existencia del ser humano, tanto cuanto lo es el mismo conocimiento científico.

Por su parte, el conocimiento que se recibe teniendo como base y fundamento de la certeza provocada por él mismo al respeto a la palabra de otro, no necesariamente de la divinidad, se le conoce como *conocimiento por fe*. Éste ocupa el ochenta por ciento de la actividad intelectual de todas las épocas, pero en el periodo medieval es el específico. Se conoce porque existe una relación de respeto a aquel que posee algo, en términos inmateriales, que los demás no. Esto es uno de los pilares en los cuales descansa el pensamiento mágico y que, a la larga, logró producir la ciencia de la herbolaria. La idea de que existen especialistas rituales, conocedores de procesos especiales o de palabras específicas que logran cambiar la realidad, fundamenta la posibilidad de la magia. Se trata de un tema ya investigado por el autor de este artículo, donde establece las características de la filosofía críptica.

Se puede hablar de conocimiento vulgar, adquirido por medio de la experiencia diaria y es útil para la vida

Sin embargo, respecto del objeto de estudio de este trabajo, las consideraciones se enfocan en reconocer el hecho de la presencia real, operante, objetiva del conocimiento por fe desde el mismo espíritu que impulsa y anima a la Edad Media. Éste se encuentra conformado por la conjunción de la *auctoritas* y la *ratio*; es decir, autoridad y razón. Las *auctoritas* se refieren al reconocimiento de los

dichos de los Santos Padres, de la *Sagrada Escritura*, los Concilios y, en el caso del pensamiento filosófico, a las obras, principal pero no exclusivamente de los filósofos Platón y Aristóteles. El conocimiento adquirido por medio de este bagaje cultural asumido y rescatado es un verdadero conocimiento. De hecho, es la característica fundamental, la cual se convierte en nota distintiva de esta época, la conjunción de fe y razón, *fides quaerens intellectum*.

Por ello, se aúna la *ratio* a la *fides* en un solo edificio, a modo de catedral de dos bóvedas: la razón, concreción medieval del *logos* helénico, el cual representa el ejercicio argumentativo, lineal, abstracto, incluso matemático, lo cual se encuentra también presente, sin duda, durante la Edad Media. Ella es representada por las obras filosóficas, dialécticas y científicas de dicha época y son una herencia asumida del discurso filosófico de la antigüedad, al cual se une la fe. Así, las dos grandes cúpulas del edificio del conocimiento de la Edad Media son *fides* y *ratio*; ambas, construyendo la representación intelectual de Atenas y Jerusalén complementadas entre sí en el mundo medieval europeo.

Finalmente, se encuentra presente aún otro tipo de conocimiento que se suma a los anteriores; a saber, el mítico; es decir, la captación de una verdad hecha de manera fantasiosa. Éste es el que da el matiz característico y fundamenta al medioevo, y pareciera que es el único tipo de conocimiento que existió. Cabe resaltar que su importancia ya ha sido estudiada a profundidad por Mircea Eliade, por ejemplo, quien reconoce las características fundamentales que permiten al mito fundamentarse como un tipo de conocimiento válido. No es pretensión de este trabajo demostrar esto, al contrario. Se sostiene como presupuesto teórico que la presencia de las cinco especies de conocimiento brilla en todas las épocas y que, por ello, representa una mutilación antropológica, epistemológica y cultural afirmar la primacía o exclusividad del conocimiento científico frente a los demás. En este sentido, los esfuerzos realizados por los investigadores para demostrar el *paso del mito al logos* son, a

Es una mutilación antropológica, epistemológica y cultural afirmar la primacía del conocimiento científico frente a los demás

Es posible plantear otra vía de conocimiento que no sea la lógica lineal característica del pensamiento analítico griego

la larga, esfuerzos riesgosos, pues el mito, la fe y la *empiria* son, también, verdaderas fuentes de conocimiento.

Esto lleva a pensar en la posibilidad de plantear otra vía de conocimiento que no sea la línea de lógica lineal que caracteriza al pensamiento analítico griego y, con ella, a toda la occidentalidad. La racionalidad convive en la Edad Media con la fe, la cual tiene como característica fundamental el ser expresada mediante imágenes por medio de símbolos. Esta idea es presentada por Jung, quien reconoce el pensamiento irracional reflejo, el cual es propio de las producciones simbólicas y oníricas y se encuentra en la base de las expresiones artísticas, religiosas y poéticas, formas producto de la misma mente que genera la ciencia, la lógica y la matemática. De ahí que, para este psicoanalista, la totalidad de la psique humana se encuentra conformada por dos estamentos anímicos: el *animus* y *anima*. El primero, identificado con la masculinidad, dirige el pensamiento lineal; el segundo, el pensamiento femenino; ambos presentes en todos los seres humanos, sin importar el sexo genético con el cual hayan nacido. Se trata de realidades psíquicas, no fisiológicas. En este segundo elemento encuentran su fundamentación los conocimientos por fe y mítico.

Desde esta perspectiva, es lícito concluir que a ciertas realidades de difícil captación se puede acceder gracias a una forma de pensamiento reflexivo que apunta hacia algo, pero que desvela otra cosa. He aquí la esencia del símbolo. Por ello, se ha de entender éste como una categoría importante a considerar para una adecuada interpretación hermenéutica-cultural de las realidades, épocas distantes a nosotros, en general; pero, sobre todo, de aquellas producidas en la Edad Media y que no son producto directo de una reflexión "racional", en sentido lógico, directa.

En efecto, siguiendo a Claude Lévi-Strauss, "la cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos que tienen situados en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Estos sistemas tienen como finalidad expresar determinados aspectos

de la realidad social, e incluso las relaciones de estos dos tipos de realidad entre sí. Y las que estos sistemas simbólicos guardan unos frente a otros".[1] Es decir, entender una cultura es más que entender los conceptos que la constituyen. El conocimiento de los símbolos que maneja dará un acercamiento más completo sobre ella.

Para lograr este cometido, Lévi-Strauss define las principales características de una estructura, entidad en la que siempre es necesaria la mediación simbólica, a saber: *1)* Una estructura posee el mismo comportamiento que un sistema, lo cual significa que los cambios y modificaciones de uno de los elementos integrantes es suficiente para modificar el resto de los nodos. *2)* Forma parte de un grupo de transformaciones que se corresponde con un modelo de la misma especie. Por lo mismo, el conjunto de las mutaciones constituye un grupo de modelos. *3)* Con ello, es posible predecir la forma en la cual reaccionará determinado modelo en caso de que se modifique algunos de sus elementos. *4)* Finalmente, el sistema debe ser construido de tal manera que el funcionamiento de éste pueda dar cuenta de cualquier fenómeno que llegue a acontecer. Entonces, "detrás de la contingencia superficial y la diversidad incoherente —tal parecía— de las reglas matrimoniales, en *Les Structures* desprendimos un número reducido de principios sencillos, por cuya intervención un conjunto complejísimo de usos y costumbres, a primera vista absurdos [y así juzgados generalmente] se reducían a un sistema significativo".[2]

Entender simbólicamente una estructura, en este caso la sociedad medieval, permite vislumbrar por qué no es posible desvincular el pensamiento simbólico del racional. Suprimiendo el primero, el Medioevo se convierte en una antesala fallida de la Modernidad o en un resabio caricaturesco de la antigüedad clásica. Sólo en la conjunción de ambos tipos de racionalidad es posible comprenderla.

En esta misma línea, Víctor Turner sostiene que el símbolo es una cosa, la cual, por consenso, se piensa que tipifica naturalmente o representa o recuerda algo gracias a la posesión de cualidades análogas entre lo simbolizado y el ele-

---

1 Claude Lévi-Strauss, "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Antropología y sociología*, Madrid, Tecnos, 1979, p. 20.

2 C. Lévi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido,* México, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 19.

mento simbólico utilizado para expresar aquello, ya sea por medio de la asociación de hechos o por medio de pensamientos. Para lograrlo, el símbolo presenta la articulación de cuatro características principales: *1)* La unificación de significados dispares. Tal es el caso de algo tan dispar como una flor y el amor, que logran estar unidos por medio de la imaginación simbolizadora. *2)* La condensación. Se hace necesaria pues la mente reconoce alguna o algunas características más cargadas de sentido que otras. *3)* La polarización de sentido, por medio de la cual, de todos los posibles significados que una realidad física evoca y, finalmente *4)* La polisemia, pues la mente reconoce que ese significado no es el único. Esto, en otras palabras, supone que la posibilidad de complementariedad simbólica.

Ahora bien, Gilbert Durand sostiene que en el ser humano se encuentra naturalmente una facultad capaz de producir símbolos, porque:

> En principio, el conocimiento simbólico, definido triplemente como pensamiento siempre indirecto, como presencia figurada de la trascendencia y como comprehensión epifánica, aparece en las antípodas de la pedagogía del saber tal como se instituye desde hace diez siglos en Occidente. Si como O. Spengler se hace comenzar plausiblemente nuestra civilización con la herencia de Carlomagno, se nota que Occidente siempre ha opuesto a los tres criterios precedentes elementos pedagógicos violentamente antagónicos: a la presencia epifánica de la trascendencia, las iglesias opusieron dogmas y clericalismos, al *pensamiento indirecto* los pragmatismos opusieron el pensamiento directo, el *concepto* —cuando no el *precepto*— y finalmente, ante la imaginación comprehensiva *madre de error y de falsedad*, la ciencia dirigirá las largas cadenas de razones de la explicación semiológica, asimilando, además, estas últimas a largas cadenas de *hechos* de la explicación positivista. De alguna manera, los famosos *tres estados* sucesivos del triunfo de la explicación positivista son los tres estados de la extinción simbólica.[3]

[3] Gilbert Durand, "L'imagination symbolique", París, Presses Universitaires de France, 1984, en *La victoria de los iconoclastas o el revés del positivismo* (trad. Enrique Eskenazi) [en línea], http://homepage.mac.com/eeskenazi/durand.html

Desde su perspectiva, el símbolo es una proyección inconsciente de los arquetipos comunes que surgen de lo profundo del inconsciente colectivo, lo cual une su pensamiento a la propuesta original de Jung. Con ello, el ser humano produce un tipo de conocimiento especial: el simbólico, definido triplemente como *pensamiento siempre indirecto*, presencia figurada de la trascendencia y como comprensión epifánica; es decir, como una manifestación intuitiva, no procesual de realidad que supera lo craso de la realidad meramente material. La intuición de las realidades sublimes es posible gracias a este tipo de pensamiento simbólico.

Aunado a todo esto, Clifford Geertz enfatiza el hecho de que el símbolo debe ser considerado por él mismo, en sentido amplio, como aquello que abarca "todo acto objeto físico, social o cultural que sirva como vehículo de una concepción". Así, lo simbólico, por lo tanto, da entrada al mundo específicamente humano; es decir, visto desde la perspectiva del ser humano, porque permite dar explicaciones de su comportamiento, pues logra hacer habitable una realidad que se convierte en mundo desde la mediación simbólica, permitiendo que el hombre se inserte en él y le otorgue sentido. "La antropología interpretativa, por su interés por las estructuras de significado en cuyos términos viven el fin de sus vidas los individuos y grupos, por su análisis de los símbolos y sistemas de símbolos por medio de los cuales se forman, comunican, imponen, comparten, alteran o reproducen tales estructuras, ofrece tantas esperanzas para el análisis comparado del derecho como para el mito, el ritual, la ideología, el arte o los sistemas de clasificación".[4]

Lo simbólico da entrada al mundo específicamente humano; es decir, desde la perspectiva del ser humano, pues permite dar explicaciones de su comportamiento

Heredero de las teorías de Lévi-Strauss y Turner, Sperber propone la posibilidad de establecer lo que él denominó *antropología cognitiva* a partir de lo que consideró que quedaba pendiente en las obras de dichos autores. Producto de este nuevo enfoque de realizar la antropología es su texto *El simbolismo en*

[4] Clifford Geertz, *Los usos de la diversidad*, Madrid, Paidós Iberoamérica, 1996, p. 211.

general.[5] En ella intenta enfocar el problema desde una nueva perspectiva. En lugar de considerar al signo como unidad de análisis de estudio del sentido, tal y como lo proponía el estructuralismo, o al mismo símbolo, propone como tal a los procesos de simbolización; pues, a diferencia de los enfoques tradicionales que consideran que el símbolo es una unidad diversa del signo y relacionada con ella, para Sperber, en sentido estricto, no hay símbolos, sino procesos de simbolización.

Su crítica a estudios anteriores se centra en el hecho de que éstos consideran al símbolo como algo diferente de lo racional como si fuera el resultado de la diferencia de lo mental menos lo racional. En cambio, para él, los símbolos no son temporalmente anteriores a los conceptos, sino que ambos son paralelos y complementarios, pues se presentan en su teoría como dispositivos para la solución del problema del conocimiento. Sin ellos, éste queda mal explicado. Además, la información simbólica no tiene propiedades sistemáticamente identificables, porque los datos simbólicos no son definidos en términos de conceptos. Los datos simbólicos no determinan nunca más que un único dispositivo simbólico.

Los mitos no pueden someterse a la estructura de un sistema semiológico, pues los mitos no constituyen un lenguaje

En contra de Lévi-Strauss, afirma que los mitos no pueden someterse a la estructura de un sistema semiológico, pues los mitos no constituyen un lenguaje: "si Lévi -Strauss ha pensado los mitos como un sistema semiológico, los mitos se han pensado en él, y sin él saberlo, como un sistema cognitivo".[6] En este sentido, no se podría afirmar, como se deriva de lo dicho por Lévi-Strauss sobre el hecho de que los fundamentos universales de los procesos simbólicos presentan una constante universal y una variable propia de cada sociedad, que ello suponga una contradicción. Aparentemente, esto supone una paradoja, pero ésta surge cuando

[5] Dan Sperber, *El Simbolismo en General,* Barcelona, Anthropos, 1998. *Simbolismo en General* es una escuela que busca una teoría general del símbolo.

[6] *Ibidem*, p. 112.

se intenta comprender el proceso simbólico de manera semiótica y no de manera cognitiva.[7]

Para explicar el proceso de simbolización, Sperber propone tres momentos: *1)* El dispositivo simbólico es un "dispositivo mental acoplado al dispositivo conceptual"; *2)* posee una estructura general y *3)* surge ante una estructura conceptual deficiente, evocando un campo limitado de focalización.[8]

Resumiendo, en los autores citados se puede perfilar al símbolo, desde el punto de vista de la antropología, como una representación inconsciente de determinados aspectos de la realidad como un elemento atómico en una teoría semiológica del mismo (Lévi-Strauss), que sirve de vehículo de una concepción [Geertz], el cual recuerda algo y permite conectar lo conocido con lo desconocido [Turner] al representar una relación no intrínseca en elementos de diferente contexto cultural [Lech], que mediante ciertas estructuras que se constituyen desde ciertas referencias inconscientes que hablan tanto de la idealización del sujeto, como de la interiorización que él mismo hace de sí y que son susceptibles de originar mitos [Durand]. Los procesos simbolizadores contemplan en sí un elemento universal, la capacidad simbolizadora y uno particular, la sociedad donde se origina [Sperber].

> *La información simbólica no tiene propiedades sistemáticamente identificables, pues los datos simbólicos no son definidos en términos de conceptos, como en el pensamiento racional*

En resumen, Dan Sperber sostiene la no existencia de símbolos, sino procesos de simbolizadores. Esto es así porque la información simbólica no tiene propiedades sistemáticamente identificables, precisamente, pues los datos simbólicos no son definidos en términos de conceptos, como sucede con el pensamiento lineal racional. En conclusión, los procesos simbolizadores contemplan en sí la unión de dos elementos: Un elemento universal, la capacidad simbolizadora, y uno particular, la sociedad que lo origina.

---

7 *Ibidem*, p. 170.

8 *Ibidem*, p. 171.

En todo caso, como lo afirma Yuri Lotman, el símbolo es una plataforma que permite a unas ideas, las cuales son culturalmente más valiosas que otras, expresar su contenido, pues en él podemos encontrar siempre algo arcaico y, por lo mismo, olvidado u obviado en la cotidianidad de la existencia humana.

> La más habitual idea del símbolo está ligada a la idea de cierto contenido que, a su vez, sirve de plano de expresión para otro contenido, por lo regular, más valioso culturalmente. El símbolo hay que distinguirlo de la reminiscencia o de la cita, puesto que en estos últimos el plano "externo" del contenido-expresión no es independiente [...] En cambio, el símbolo tanto en el plano de la expresión, como en el del contenido, siempre representa cierto texto; es decir, posee cierto significado único y cerrado en sí mismo y una frontera nítidamente manifiesta que permite separarlo claramente del contexto semiótico circundante.[9]

Por ello, como se dijo en un trabajo anterior a éste,[10] el símbolo no puede incorporarse a ninguna serie sintagmática y, aunque se hiciera, conservaría siempre su independencia, tanto la de sentido, como de estructura, motivo por el cual nunca puede fijársele en un solo plano temporal de la cultura, sino que representa uno de los elementos más estables de ese *continuum* cultural. Se le encuentra tanto en el presente como en el pasado y en el futuro, permitiendo, gracias a esta característica, transportar textos, esquemas de comportamiento y formaciones semióticas de una cultura a otra. Sin embargo, aunque pudiera utilizarse como mensajero de otras épocas culturales, conserva, al mismo tiempo, su variabilidad, ya que es capaz de relacionarse activamente en el contexto cultural en que se actualice y verse afectado por éste.

Por su parte, Susanne Langer[11] pide que al símbolo se le considere la "nueva clave de la filosofía". Ella estaba preocupada porque, con el surgimiento del posmodernismo en el arte, según su opinión, no era suficientemente estudiado. En-

9 *Ibidem*, pp. 48-49

10 *Vid.* Jorge Luis Ortiz Rivera, *Simbolismo religioso valentiniano*, Editorial Académica Española, Saarbrücken, 2012.

11 Susanne K. Langer, *Nueva clave de la filosofía*, Buenos Aires, Sur, 1958, p. 21.

tonces, intentaba fundamentar su teoría en sólidas bases que pusieran en claro una sistemática que posibilitara la comprensión del arte y pusiera de manifiesto las causas existentes que se encuentran detrás de la creación artística. Tal como lo hiciera su padre intelectual, Cassirer. No se trata de construir o crear una realidad nueva, sino de evocar algo que nunca ha estado realmente ausente, sino que siempre ha estado allí. El símbolo recuerda, no crea *ex nihilo*.

Tales características se conjuntan en todo el pensamiento medieval enmarcado como *imaginaria simbólica*; es decir, el conjunto de las imágenes que permiten reconstruir la cosmovisión imperante de la época. Claro está, lo hizo de manera intuitiva. Estos niveles de reflexión son siempre *a posteriori*. Antes de su existencia, se tiene el proceso simbolizador natural realizado de manera inconsciente, como facultad innata y características del ser humano; ya que "el hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico".[12] Cassirer, en estas palabras, anuncia ya la tesis defendida en este trabajo: Los símbolos son una manera natural que posee el ser humano para vérselas con el mundo.

Por supuesto, no se está afirmando la existencia de un género único de producciones simbólicas; pero, siguiendo a Cassirer, toda función simbólica ha de hacerse presente mediante tres tipos de sistemas diferentes: *a)* el que corresponde al mundo de los mitos, al cual le corresponde dotar de una función expresiva de los mismos; *b)* el lenguaje común, el de uso diario, que es entendido como función intuitiva de los símbolos, y, finalmente *c)* el sistema propio de las construcciones científicas, las cuales aportan una función significativa a sus expresiones de relaciones matemáticas de los fenómenos naturales. Por ello, si fuera verdad que el ser humano careciera de la posibilidad de conocer y comunicar mediante el uso de símbolos, se reduciría su diferenciación con otro tipo de animales. En efecto, estaría fatalmente condenado a

Los símbolos son una manera natural que posee el ser humano para vérselas con el mundo

[12] Ernest Cassirer, *Antropología Filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 49.

Si fuera verdad que el ser humano carece de la posibilidad de comunicar mediante símbolos, se reduciría su diferenciación con otro tipo de animales

permanecer dentro de los límites intrínsecos de su propia biología y movido siempre a través de los instintos que ésta le marcara o confinado al ámbito de los intereses meramente prácticos. Hay que pensar cómo en esas condiciones, la ciencia, la religión, el arte y la filosofía le serían inaccesibles, pues son, precisamente, sistemas simbólicos. Sin embargo, ellos no son entidades etéreas, son constructos intelectuales que representan la realidad en noveles estilos, discursos diferentes.

Pero ¿qué es un símbolo para Cassirer? La respuesta sólo se encuentra si se le entiende en el contexto de la teoría de la conceptualización que este autor realiza como crítica, tanto de la abstracción empirista, como de la misma teoría del conocimiento de Kant, a quien consideró el culmen en el desarrollo de las reflexiones filosóficas sobre el conocimiento. Sin embargo, este reconocimiento no es óbice para que Cassirer intente una reelaboración de la analítica trascendental y sostenga que los conceptos no forman en sí mismos un sistema completo o cerrado, como lo pretendía Kant, sino un sistema abierto e incompleto. La raíz de esta diferencia se encuentra en las ideas de "síntesis" que ambos realizan. Mientras que para Kant la síntesis es capaz de completar el sistema de conocimiento, para Cassirer no se logrará llegar a ella solamente por la acumulación de experiencias sensibles. Se requiere un proceso extra. Apoyándose en la fenomenología de Husserl, sostiene que ese elemento es la abstracción, la cual permite pasar de la pluralidad de las sensaciones a la unidad de los conceptos.

A modo de conclusión de este intento por definir lo que es el conocimiento simbólico, se afirma, siguiendo la línea trazada en este tema por Paul Ricoeur, que, aunque el lenguaje primigenio y el mítico comparten su naturaleza simbólica, no debe olvidarse que este último se funda en el primero; es decir, una primera experiencia por compartir el mundo captado nunca es, en términos estrictos, conceptualmente lograda a la primera. Por ello, el mito expresó, a manera de narración, lo que el lenguaje primitivo logró entender como imagen simbólica.

Para comprender la hermenéutica de los símbolos, recuérdese su carácter local; es decir, determinado por las coordenadas espacio-temporales de un grupo concreto, en el cual éste surge.

Sin embargo, se puede decir que ambos lenguajes, el lógico y el simbólico, acceden a la realidad de lo sagrado; es decir, a la esencia de la realidad última y primigenia, por medio de las realidades cósmicas que permiten establecer un paso a la dimensión onírica del símbolo a la lingüísticamente expresable de la razón. Así, el sueño es el puente que comunica la función cósmica con la función psíquica de los símbolos, de tal forma que lo *sagrado* en el cosmos y la manifestación psíquica son una misma cosa. "Cosmos y Psique son dos polos de esta 'expresividad'; yo [descubro] la propia sacralidad al descifrar el mundo".[13] He aquí el *quid* de la imbricada relación del conocimiento humano. No todo es lógico ni todo es real, ellos son los polos enunciados por Ricoeur.

El conocimiento simbólico no es por sí mismo conocimiento; en el mejor de los casos, llega a ser un conocimiento de calidad inferior a aquel de tipo racional

Ahora bien, es necesario enfrentarse, habilitados por las herramientas teóricas que el estudio precedente supuso, a un prejuicio que une la edad antigua con la moderna, saltándose las perspectivas del Medioevo: el conocimiento simbólico no es por sí mismo conocimiento o, en el mejor de los casos, llega a ser un conocimiento de calidad inferior a aquel de tipo racional. El origen de este prejuicio se encuentra en el fondo en la doctrina platónica de conocimiento; pero es mucho más antiguo, desde que en el oriente se trabajara la construcción del pensamiento dualista. Sin embargo, es necesario no abarcar tanto y centrar esta reflexión en el filósofo que lo sistematizó.

En efecto, según Platón, puesto que existen cuatro tipos de seres, los cuales se constituye ontológicamente con diferentes grados de entidad, así las imágenes de los objetos sensibles son menos reales que éstos y, a su vez, los entes materiales son menos reales que los entes matemáticos y éstos que los entes cognos-

---

[13] *Ibidem*, p. 20.

cibles. Ahora bien, dicha gradación entitativa deberá dar origen, por lo tanto, a otros tantos tipos de conocimiento. Siguiendo esta línea de pensamiento, el conocimiento inferior, el cual capta a las imágenes de los entes materiales, es la εικασία. El significado del término es variado, pudiendo significar ya sea conjetura, analogía, comparación, conocimiento por semejanza o analogía superficial. En todo caso, atendiendo a su significado, ha de tomarse del verbo griego que origina el concepto, a saber, *ikadsein*. Es decir, "tratar una cosa como semejante a otra". Del desarrollo lingüístico llegó a derivar de este verbo el término "icono" y, con ello, es claro que en conjunto todas las definiciones aducidas anteriormente llevan a concluir que εικασία deba interpretarse en el texto platónico como "imaginación".

Entonces, es lícito inferir que para el pensamiento griego, pues Aristóteles no supera este prejuicio, la "imaginación", *imaginatio*, es un tipo de conocimiento inferior, el más bajo de los conocimientos. Algunas traducciones, incluso, le llaman *conjetura*. El aporte significativo de la Edad Media, en este tenor de ideas, se encuentra en que, efectivamente, la imaginación es un conocimiento que sigue sus propias reglas y su propia lógica y que, por lo mismo, no ha de ser medido con el parámetro del conocimiento lógico, racional, lineal. Sin embargo, ha de reconocerse que esto es a nivel *de facto;* es decir, de lo que no lleva una profunda formación intelectual y dialéctica. Porque, en otro sentido, la Edad Media desarrolló exacerbadamente el ejercicio de la racionalidad deductiva. Se concluye, entonces, que los datos indican el uso simultáneo de ambos tipos de racionalidad: la lógica y la simbólica. Éstos son una forma particular de conocimiento, no una búsqueda voluntaria de cripticidad.

Los datos indican el uso simultáneo de ambos tipos de racionalidad: la lógica y la simbólica

Una prueba de ello es que así la encontramos en la propuesta tomista, un pensamiento filosófico desarrollado en el siglo XIII y que, por lo mismo, representa la complejidad que el pensamiento medieval había alcanzado para este momento en reflexiones en torno a la psicología y la epistemología. En efecto,

es en la teoría del conocimiento de Santo Tomás de Aquino donde se ve claramente que se conjugan estas captaciones de la realidad (tipos de conocimiento) que la gente de aquella época poseía; a saber, la presencia innegable de un conocimiento sensible que no llega al grado de abstracción supremo y, por otro lado, el conocimiento propiamente intelectual, cuyo producto es el concepto, el cual se expresa mediante palabras, mientras que primero lo hace mediante imágenes.

El complejo contenido de la totalidad de las obras de Tomás de Aquino, resumida respecto de la explicación del proceso de conocimiento sensible, se encuentra sintetizado de la siguiente manera: El ser humano se enfrenta a un mundo de objetos, los cuales son captados por medio de los sentidos. De ellos, es conveniente realizar una distinción. Mientras que para la modernidad y la contemporaneidad sólo existen cinco sentidos, Tomás de Aquino establece la existencia de dos grupos de sentidos, los externos que efectivamente son cinco: vista, oído, gusto, olfato, tacto y, por otra parte, la existencia de otros cuatro sentidos internos que coadyuvarán en la conformación de todo el proceso del conocimiento y en la aparición del concepto. Sin embargo, tratándose del conocimiento sensible, se reducen a dos internos y cinco externos. El resumen de esta teoría se presenta en la figura 1.

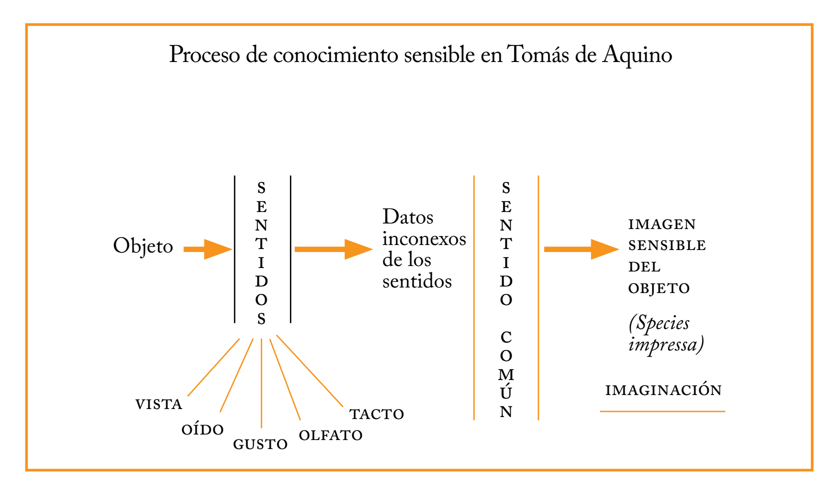


Figura 1. Proceso de conocimiento.
Fuente: Jorge Luis Ortiz Rivera.

Conforme al pensamiento tomista, el conocimiento sensible comienza cuando un objeto es captado por medio de los sentidos externos, los cuales obtienen información según su propio objeto, según la propia expresión en palabras de Tomás de Aquino. De esta manera, la vista capta la luz; el oído, el sonido; el gusto, el sabor; el olfato, los olores; el tacto, la sensación; pero con eso lo que se provoca, como primer paso del conocimiento, es una sensación, la cual no es propiamente aún conocimiento, sino que está constituida por datos inconexos de los sentidos. Así, la teoría tomista se ve precisada a recurrir a proponer la existencia del sentido común, el sexto sentido, que posee como finalidad unificar los datos inconexos del sentido captados por las estaciones y producir la imagen sensible del objeto, en latín, *species impressa*. El conjunto de éstas es preservado en el séptimo sentido: la imaginación, la cual tiene la función de guardar, combinar imágenes y producir nuevos conocimientos.

La imagen representada no es la representación directa de la realidad, sino la de un objeto real cuando éste se encuentra ausente

De esta forma, se caracteriza a la imagen como la representación mental de un objeto y, en ese sentido, es singular, no universal como el concepto; lo que llegará a ser por medio del proceso de la abstracción. La imagen que es captada por los sentidos es el resultado de las relaciones los datos sensoriales inconexos condensados por el sentido común.

Ahora bien, la actividad imaginativa consiste en volver a hacer presente un objeto concreto sensible captado inicialmente por los sentidos, por medio de los cuales se vuelve a ser presente aquél. Por lo tanto, se puede afirmar que, siempre en el contexto del pensamiento tomista, la imagen representada no es la representación directa de la realidad, sino la representación de un objeto real cuando éste se encuentra ausente.

Sin embargo, para entender este proceso, es necesario distinguir los niveles en los cuales trabaja la imaginación, que actúa en cuatro niveles, a saber:

1) Imaginación eidética. Consiste en reproducir sólo imágenes aisladas sin establecer relaciones entre ellas. Aparecen anárquicamente, sin control alguno por el consciente. En este nivel, las imágenes no están organizadas Un ejemplo son las alucinaciones producto de la fiebre y los sueños.
2) Imaginación proporcional. Se trata del segundo nivel, el cual se caracteriza por presentar una incipiente organización de las imágenes producidas. En un nivel primario, por medio de la imaginación, es posible establecer relaciones de asociación, comparación y semejanza, con lo que se introduce en la mente humana una cierta proporcionalidad entre los objetos conocidos sensorialmente.
3) Imaginación reproductiva. En este nivel, el séptimo sentido o imaginación es capaz de representarse figuras en el espacio y continuidad del tiempo. Sus símbolos producidos, captados por medio de la imaginación, suponen un tipo especial de ésta de alto nivel, ya que su medida es interna a ellos mismos; es decir, tienen una lógica particular.
4) Imaginación simbólica. Permite poner en relación con un símbolo o quizás un signo con aquello que representa. Así, se presenta como la reproductora y conformadora simbólica, elemento primordial que distancia al ser humano del resto de los animales; pues con ella se captan realidades mucho más profundas sin necesidad de recurrir a conceptos, favoreciendo la comprensión intuitiva por encima de la discursiva.

Recopilando toda esta información y aunada a la teoría jungiana del arquetipo, se pueden describir los rasgos fundamentales del conocimiento medieval en términos de símbolo. ¿Qué sostiene Carl Gustav Jung sobre los arquetipos simbólicos?

Al igual que Freud, Jung se enfrentó,[14] durante el ejercicio de su trabajo psicoanalítico, a representaciones no racionales, identificadas como *producciones oníricas*, las cuales imponían un silencio al paciente; es decir, sobre las cuales el sujeto no podía hacer más referencia ni explicitarlas, excepto recordarlas, aunque se le incitara a hacerlo. Esta situación le movió a elaborar una nueva teoría sobre los símbolos a la luz del inconsciente. Los estudios realizados se basaban en la narración que hacían sus pacientes sobre los sueños que habían tenido. De ahí

14 Susanne K. Langer, *op. cit.*, pp. 29-30.

que la conceptualización sobre los símbolos sea estudiada por Jung en estrecha relación con los trabajos sobre la interpretación de los sueños. En este sentido, aunque ambos autores, Freud y Jung, trabajan el mismo objeto, conviene hacer patentes las diferencias entre ellos.

Mientras que para Freud estas imágenes eran figuras sustitutivas que presentaban una cierta identidad entre el lenguaje sexual y el lenguaje cotidiano y, por lo tanto, manifestaban una función más cercana a lo que es un signo o a una alegoría que a lo que es un símbolo, Jung, por su parte, rechaza esta suposición de Freud como reduccionista. Comienza esclareciendo la diferencia entre símbolo y signos. Estos últimos "no hacen más que denotar los objetos a los que están vinculados".[15] En cambio, el símbolo "representa algo vago, desconocido u oculto para nosotros".[16]

Freud se esforzó por encontrar "un código" para interpretar los símbolos oníricos y descubrir su verdadero significado sexual. Jung no apunta hacia eso

Dicha consideración explica, también, la diferencia metodológica entre ambos autores al enfrentarse a una manifestación onírica. Freud, por ejemplo, se esforzó por encontrar "un código" que permitiera interpretar los símbolos oníricos y descubrir su verdadero significado sexual.[17] Jung no apunta hacia eso. Él piensa que cada símbolo debe interpretarse en el contexto del sueño y del sujeto individual que lo soñó, ya que "[n]o estamos todavía en posesión de ninguna teoría general de los sueños que nos permita sin riesgo proceder de una manera deductiva, así como tampoco disponemos de una teoría general del consciente que pueda hacernos llegar a conclusiones por vía de la deducción".[18] En la interpretación de los sueños no se debe partir de un conocimiento previo, sino que: "es imprescindible observar la regla de presuponer desconocido al principio todo sueño o cualquier parte de él e intentar una interpretación sólo ya

[15] Carl Gustav Jung, "Acercamiento al inconsciente", en Carl Gustav Jung, *El Hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 2002, p. 17.

[16] *Idem.*

[17] *Cfr.* Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, México, Iztaccíhuatl, 2019.

[18] C. G. Jung, *Psicología y Alquimia. Otros Horizontes*, Barcelona, Plaza y Janés, 1992, p. 41.

después de conocer el contexto, para lo cual se introduce en el texto del sueño el sentido hallado al establecer el contexto y se intenta comprobar si es posible así una lectura fluida o si surge un sentido satisfactorio".[19]

En la concepción de Jung, el hombre posee dos tipos de pensamientos: el dirigido y el onírico

Jung es consciente que dicha manera de proceder "parece hallarse en franca contradicción con esta forma [refiriéndose al método de interpretación de Freud] sistemática de entender los sueños",[20] pero considera que es la única manera de no sesgar la interpretación que se haga. En todo caso, se trata de interpretar el símbolo presente en el sueño en el contexto individual de la totalidad de la *psique*[21] del soñante.[22] No existe, pues, un mecanismo de interpretación única, aunque toda interpretación conduzca a unas cuantas estructuras básicas a las que Jung llama *arquetipos*; pero "[a] pesar de que los arquetipos son realidades simbólicas que se repiten en los individuos de diferentes razas y en pueblos de diferentes orígenes, su expresión está siempre dada en el marco de una psique individual".[23] Así, se llega a un punto donde se hacen presentes ambos conceptos interconectados en la teoría jungiana: símbolo y arquetipo. De la elucidación del segundo, se podrá obtener más luz para definir al primero.

En la concepción de Jung, el hombre posee dos tipos de pensamientos, el dirigido y el onírico. El primero es lógico, verbal y analítico; permite al individuo tener una relación con el exterior de sí mismo. El segundo tipo es fantasioso; se manifiesta como una sucesión de imágenes que se apartan de la realidad; es subjetivo y, más que verbal, utiliza otro tipo de lenguaje: los símbolos.

---

19 *Ibidem*, p.42.

20 *Idem*.

21 En el pensamiento jungiano, "la *psique* es la totalidad de los fenómenos psíquicos, tanto de la conciencia, como de los inconsciente" (cit. por. C. G. Jung, *Psicología y religión*, Barcelona, Paidós, p. 69), conformando una unidad a la que él denomina *individualidad*. Por ello, ésta se define como "una reunión de los antagonismos". C. G. Jung, *Psicología y Alquimia…*, p. 22.

22 *Ibidem*, p. 65.

23 Leonardo Alejandro Hincapié, *Silencio: un acercamiento semiótico a la teoría de los símbolos de lo inconsciente colectivo de C. G. Jung* [en línea], http:// www.adepac.org/P06.htm

A Jung le interesa hacer una distinción entre *signo conceptual* y *símbolo*. "Según mi modo de ver las cosas, debe establecerse una rigurosa diferenciación entre el concepto de símbolo y el concepto de mero signo. La significación simbólica y la significación semiótica son completamente distintas".[24] Esto indica cómo el signo tiene una comprensión unívoca; es decir, se refiere al objeto directamente. En cambio, el símbolo representa algo vago, desconocido. En resumen, el símbolo es la expresión adecuada de todo aquello que se escapa a la categorización conceptual: "El símbolo presupone siempre que la expresión elegida es la mejor designación o fórmula posible para un estado de cosas relativamente desconocido, pero reconocido como existente o reclamado como tal".[25]

Ahora bien, aunque el símbolo es "la mejor designación" de un estado de cosas, no significa que sea la única manera de expresarlo. La univocidad es propia del signo. Entre más significantes existan, más significados habrá. En cambio, "el símbolo [...] tiene numerosas vertientes análogas, y de cuántas más disponga, tanto más completa y exacta es la imagen que esboza de su objeto";[26] en este caso, la pluralidad de sentidos de un símbolo hablará, en el fondo, siempre de una misma cosa. Lo anterior es posible gracias a que se está trabajando con el segundo tipo de pensamiento que se anunciaba. Si se hiciera uso del pensamiento lógico, no se podría.

El signo tiene una comprensión unívoca; el símbolo representa algo vago, desconocido

Pero en el ámbito del pensamiento onírico-fantasioso, la imagen simbólica se libera de la característica lineal del pensamiento lógico y permite que el símbolo pueda expresar contenidos que, lógicamente estudiados, aparecerían como contradictorios. En este sentido, se puede entender a éste más como una perfecta conjunción de opuestos que como una contradicción lógica. "El símbolo [...] de un lado gracias a la forma, expresa algo inconsciente, del otro lado, gracias a la representación, expresa algo consciente; es a la vez sentimiento y pensamiento;

[24] C. G. Jung, *Tipos Psicológicos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964, p. 552.
[25] *Ibidem*, p. 553.
[26] C. G. Jung, *Símbolos de Transformación*, Buenos Aires, Paidós, 1962, p. 137.

conlleva un contenido racional por un lado e irracional por otro; sus raíces colindan con los instintos y sus ramas con las ideas. El símbolo es el *tertium non datur* (tercero desconocido) que une cosa con su opuesta".[27]

De esta manera, el símbolo remite siempre a una totalidad, a una unión. De hecho, el mismo significado etimológico de la palabra así lo indica. Originalmente, era una moneda que se fracturaba en dos partes como testigo de un pacto. Las partes debían coincidir sólo con aquel segmento que formaba parte del original. Así que, el símbolo hablaba siempre de la parte ausente, pero que se hacía presente en la mente de los contratistas que conservaba su mitad de símbolo. En este sentido, Jung considera que el símbolo remite a una totalidad a la que denominó *proceso de individuación* y cuyo principal arquetipo es el *sí-mismo*.

Así, el símbolo une aquello que está expresado con eso otro que no está dicho de manera perceptible por el pensamiento lógico. Por ello, Jung sostiene que "el problema de la formación de los símbolos no puede tratarse en absoluto sin traer a colación los procesos instintivos".[28] Pensamiento e instinto quedan así unidos en el símbolo, son dos aspectos de una misma cosa: "todo instinto tiene dos aspectos, por un lado, se lo vivencia como dinámica fisiológica, por otro sus múltiples formas aparecen en la conciencia como imágenes y conexiones de imágenes y desarrollan efectos *numinosos*".[29]

Pensamiento e instinto quedan unidos en el símbolo, son dos aspectos de una misma cosa

Entonces, el símbolo arquetípico tiene una naturaleza *psicoide*, lo cual significa que no son de naturaleza meramente psíquica ni de naturaleza meramente fisiológica. No representan una división, sino un continuo entre ambos elementos de la naturaleza humana.[30] En palabras de Jung: "Como la psique y la materia están contenidas en uno y el mismo mundo y además están en contacto permanente

---

27 L. A. Hincapié, *op. cit.*

28 C. G. Jung, *Símbolos de Transformación…*, p. 241.

29 C. G. Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Buenos Aires, Paidós, 1970, p. 156.

30 *Cfr.* Marta Cecilia Pérez Saldarriaga, "Consideraciones sobre la sincronicidad". Conferencia dictada en el foro *Ciencia y conocimiento*, Universidad de Antioquia, Medellín, 1995.

y descansan en última instancia sobre factores trascendentales, no sólo existe la posibilidad sino también cierta probabilidad de que materia y psique sean dos aspectos de una y la misma cosa".[31]

Es en este sentido que los símbolos son, incluso, capaces de constituir algo que hable del *sí-mismo*,[32] arquetipo que hace patente la individualidad. Ésta "es una reunión de los antagonismos [...] paradoja absoluta, por cuanto en cualquier relación representa tesis y antítesis y, al mismo tiempo, síntesis".[33] Implica la unión de los contrarios y se manifiesta en ella: "La individualidad no sólo es indeterminada, sino que también, paradójicamente contiene el carácter de la certeza, incluso de lo único".[34] Busca la realización de la unicidad del hombre individual. Es decir, en medio de aparentes contradicciones, lo que se busca es la unión de los polos presentes en el hombre. "Sólo con *Mysterium Coniunctionis* mi psicología se situó definitivamente en la realidad y se cimentó históricamente como un todo. Con ello mi tarea estaba terminada, mi obra hecha y concluida. En el instante en que logré mi objetivo accedí a los límites más extremos de lo para mí concebido científicamente, a lo trascendente, la esencia del arquetipo en sí, más allá de lo cual ya no es posible expresar nada más en el aspecto científico".[35]

Existe cierta probabilidad de que materia y psique sean dos aspectos de la misma cosa

31 C. G. Jung, *Arquetipos e inconsciente*..., p. 159.

32 El *sí mismo* es el centro y la totalidad de la psique, es capaz de dotar al individuo de coherencia y sentido en medio de la diversidad de contenidos psicológicos por medio de la integración de éstos. Por ello, en el pensamiento jungiano se considera como una imagen arquetípica de la totalidad. Los símbolos de este arquetipo son el círculo, la cuaternidad, el mandala. Es diferente del *Ego* o del *Yo*. Jung "lo describe como la totalidad de la psique, para distinguirlo del ego que constituye sólo una parte de la totalidad de la psique". Es un factor guía independiente de la personalidad consciente, es un centro regulador capaz de dotar de maduración a la personalidad. Es captable solamente por medio de los sueños. Es el arquetipo principal en el pensamiento jungiano, pues representa el proceso de individuación o maduración de la personalidad. Marie Louise Von Franz, "El proceso de individuación", en Carl Gustav Jung, *El hombre y sus símbolos*..., p. 160.

33 C. G. Jung, *Psicología y Alquimia*..., p. 22.

34 *Ibidem*, p. 21.

35 C. G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona, Seix Barral, 1999, p. 262.

Pero esta unión de los contrarios no es, como se ha dicho, perceptible por el pensamiento lógico, lineal, unívoco. Requiere, para hacerse presente, a la conciencia de vehículos multívocos, los cuales son proporcionados por el pensamiento de tipo onírico. Así, el símbolo demuestra y vela, habla de lo que es patente y de lo que está ausente.[36] Es capaz de hacer consciente las realidades existentes en el ser humano, pero que escapan a la lógica de tradicional de la no contradicción, sobre la que está fincada la mayoría de la ciencia y filosofía occidental. Los símbolos manifiestan algo inexpresable por el lenguaje tradicional, pero son capaces de poner en frente del hombre algo que, de otra manera, pasaría inadvertido. El símbolo es "como el señuelo de un fin más remoto aun para la libido, y que desde este momento actuará sobre él inextinguiblemente, atizando su vida, que avanzará, inflamando ya y sin pausa, en demanda de lejanas metas. Esta es la vivificante significación específica del símbolo".[37]

El símbolo demuestra y vela; habla de lo que es patente y de lo que está ausente

La ejemplificación de esto en su amplitud es precisamente el tema de la triscaidecafobia. En el presente estudio se logra ver alcances de la propuesta medieval del conocimiento simbólico. Ubicándose siempre en este nivel de conocimiento sensible, existe, en el imaginario de la Edad Media, una reformulación de la visión cósmica explicada originalmente por el dualismo platónico, conservado por medio del neoplatonismo, neopitagorismo y de las obras de Agustín y los agustinianos, aunque su origen más intuitivo se encuentra aún antes de los mitos órficos, en los antecedentes de la religión mazdeíta.

Conforme a esta visión del universo, las personas de esa época reconocen la existencia de "dos mundos". Se trata de una idea original retomada por la cosmología de los gnósticos. Ellos nombraron a estos dos mundos *Pléroma* y *Kéroma*. El primero de ellos, el *Pléroma,* corresponde al mundo de lo inteligible

[36] O como se mencionó en al tratar sobre Gadamer, de algo que ha estado siempre presente, pero que no se ha sido percibido como tal. *Vid. ibidem,* p. 21.

[37] C. G. Jung, *Tipos psicológicos*…, p. 147.

y lo espiritual, el mundo del cielo para cristianos y judíos. El segundo mundo es el *Kéroma,* el cual corresponde al mundo material, donde habitan los seres humanos. Existe, pues, visión reformulada de los dos mundos propuesto por Platón. El neoplatinismo sostiene que la existencia de ambos mundos exigía la necesidad de un "puente" ontológico, lo cual provocó la aparición de seres intermedios entre el Cielo y la Tierra; por ejemplo, los ángeles, las ideas, el logos, el "hijo de Dios".

Confirmada la fe en el cristianismo, la posición inicial en los preámbulos de la Edad Media fue proponer la existencia de una única realidad completa, aunque esté dividida en dos niveles: el mundo celestial y el mundo material; por lo que también se impuso la necesidad de encontrar algo que uniera estas dimensiones simultáneas de la única realidad existente.

Filosóficamente, esto se explicó introduciendo la necesidad del *logos*; sin embargo, para un mundo que no estaba acostumbrado a la lectura y mucho menos a la reflexión filosófica, es decir, el mundo de la gente que, aun teniendo la posibilidad de ingresar a una de las tres escuelas que Alcuino de York organizara a principios del siglo IX, no podía leer ni escribir, hubo la necesidad de exportar los conceptos filosóficos profundos a un medio visual simbólico arquetípico en el que fuera posible explicar estas realidades tan complejas a personas sencillas. Se trata de una explicación en sentido histórico inverso, pues lo lógico era proponer, primero, la existencia de complejos procesos psicológicos inconscientes, que produjeron los arquetipos de los cuales las explicaciones del mundo adquirieron su forma final filosófica.

> *Nombraron a estos dos mundos Pléroma y Kéroma. El Pléroma corresponde al mundo del cielo para cristianos y judíos. El Kéroma corresponde al mundo material, donde habitan los seres humanos*

El hecho es la verdadera utilización de imágenes, que fueron producto de la imaginación simbólica presente a lo largo de la Edad Media. En el caso de este puente requerido para la unificación del "mundo de arriba" y el "mundo de abajo", el autor de esta investigación ya lo explicó en otro texto, para el que recurrió

a la *mandorla*, el símbolo oval que circunda las imágenes de las entidades que representan la unión del mundo de lo divino con el mundo de lo humano.[38] Por ello, en el arte religioso medieval, Cristo, Dios hecho hombre, la Virgen María, San José y alguno de los ángeles aparecen rodeados por la mandorla. En América es paradigmático el ejemplo de la imagen de la Virgen de Guadalupe.

Como es arriba, es abajo:

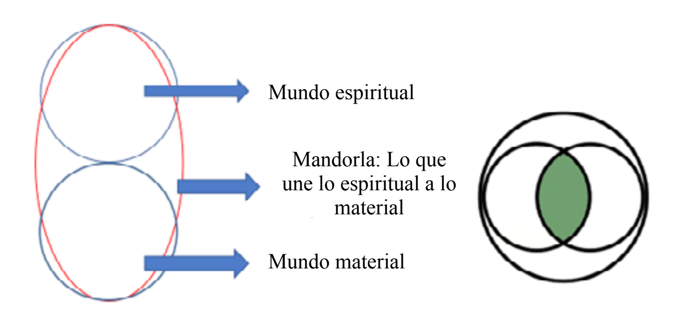


Figura 2. Como es arriba, es abajo.
Fuente: Jorge Luis Ortiz Rivera.

Se entiende; entonces, que es pertinente sostener la existencia de una representación de la divinidad, concepto de máxima complejidad de comprensión. A veces, dicha representación se realiza por medio de personajes antropomórficos; otras, por medio de entidades teromórficas. Pero, en cualquier caso, la Edad Media ensayó la existencia de otras posibilidades de simbolización arquetípica, por lo que realizó representaciones de la divinidad con secuencias "geométricas"; es decir, el arte de la cábala judía, que intenta encontrar símbolos por medio de los

[38] J. L. Ortiz Rivera, "Como es arriba es abajo", en Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes, Alicia María Juárez Becerril (comp.), *Etiología de una interpretación arquetípica de los Cristos coloniales*, México, Artificio Editores.

números. Este proceso mental representa la fusión del conocimiento racional y por fe que es típica del proceso medieval, como se sostiene desde el inicio de este trabajo. Ahora, el tránsito entre la fe y la razón, entre lo simbólico y lo lógico, entre lo reflejo y lo lineal encuentra su culmen en la representación simbólica numérica de los entes numénicos.

Desde la antigüedad, en el pensamiento de Pitágoras, por ejemplo, y a lo largo de la filosofía críptica de la cual se ha hablado en otro lugar,[39] los números han sido considerados entidades ontológicamente reales. Así, el número uno representa lo masculino, pues es el fundamento de la unidad social en una cultura falocéntrica. El dos, lo femenino, por ser el complemento del "otro". El tres, la divinidad, pues es la *coniunctio oppositorum* de lo masculino y femenino. El cuatro, lo material, pues recuerda a la mente la propuesta de los cuatro elementos de la naturaleza como los consideraba la antigüedad, los cuatro puntos cardinales.

El número uno representa lo masculino; es el fundamento de la unidad social en una cultura falocéntrica

Inicia la secuencia numérica y, simultáneamente, la secuencia simbólica. Entonces, la unión del mundo de lo divino y del mundo de lo material ha de venir, por supuesto, de la unión los números que representan lo divino y lo material, el tres y el cuatro. La unión más sencilla de estas realidades consiste en sumarlo. Esto produce el número siete, número sagrado en varias religiones; sobre todo, en las judeocristianas: siete pecados capitales, siete dones del Espíritu Santo, siete sacramentos, siete artes liberales. A ello se ha llegado por el proceso básico de suma, pero existe una manera diferente de relacionar el tres con el cuatro: la multiplicación.

Por medio de la multiplicación, el resultado producido es el doce. Recordemos las doce tribus de Israel, los doce apóstoles de Jesús, los doce caballeros de la mesa redonda, las doce casas del zodiaco, los doce meses del año del calendario juliano, entre otros. Si se suman, a su vez, las cantidades uno y dos resulta tres, el cual es el número de la divinidad. Quizás, por ello, se asumió el número doce

39 Durante un curso que impartió el autor en la Universidad Intercontinental, México, 2006.

como relativo a la divinidad en sentido de complementación y no de separación respecto de lo no divino.

Además, tenemos la interpretación de la secuencia numérica que conforma el conjunto de los números del uno al doce. Al ponerlos en un plano secuencialmente ordenados, se puede pensar en ella como una carta astral del mundo de la materia *kéroma* y del mundo espiritual *Pléroma*. Si esto es así, la intuición fundamental es que entre ambos mundos existe equilibrio y, por lo mismo, habrá que buscar cuál es el equilibrio de esta serie numérica el equilibrio del uno al doce. Ese punto de equilibrio se encuentra en el medio; sin embargo, siendo una secuencia de números en totalidad par, puede encontrarse en la mitad si se cuenta de izquierda a derecha. Entonces, su equilibrio es el número seis. Pero si se cuenta de derecha a izquierda, el equilibrio se encuentra en el número siete.

Por lo tanto, la secuencia de números del 1 al 12 posee dos puntos de equilibrio: el 6 y el 7. Si se suman ambos, el resultado es 13. En el número 13, la unión del 7 perfecto y el 6 imperfecto otorga el equilibrio completo de los opuestos, símbolo de la divinidad. La mente se encuentra entre dos opuestos que marcan el equilibrio de esta serie numérica. Ahora, hay que analizar lo siguiente, si a partir de sumar el 6 y el 7, se comienzan a sumar los dígitos correlativos hacia los extremos, como se van alejando del centro, el resultado siempre será 13: 7 más 6, 13; 5 más 8, 13; 4 más 9, 13; 3 más 10, 13; 2 más 11, 13, y, 1 más 10, 13.

> *Al poner los números del uno al doce en un plano, secuencialmente ordenados, se pueden pensar como una carta astral del mundo de la materia kéroma y del mundo espiritual Pléroma*

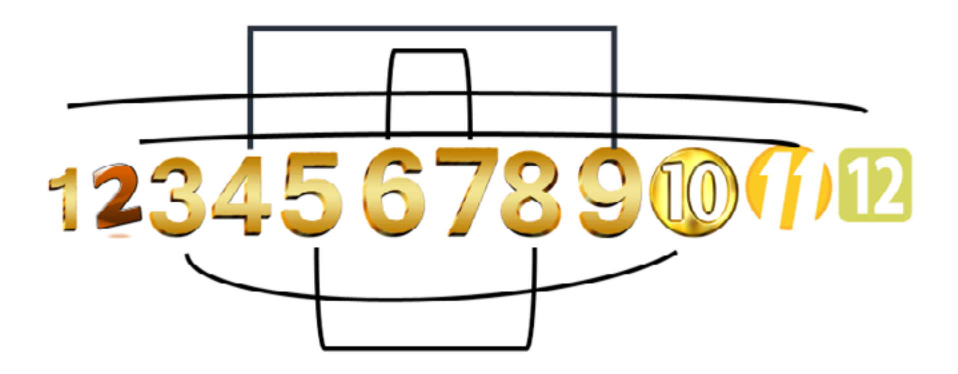


Figura 3. Secuencia de números.
Fuente: Jorge Luis Ortiz Rivera.

Si se parte de la hipótesis inicial, la secuencia numérica del uno al doce representa la realidad entera: el universo espiritual y el universo material; entonces, el trece es encuentra presente en toda combinación posible a partir de esta serie numérica. Ello supone decir que se encuentra "en el cielo, en la tierra y en todo lugar".

Ahora bien, por definición, el único ser que es omnipresente es la divinidad. De tal manera que, el número trece, representa a la divinidad; es el número de Dios. Si se toma en cuenta que la Geometría es un arte cabalístico judío y el pensamiento judío tiene un respeto supremo a Dios, la secuencia mental que llevó en un principio a no mencionar el sonido que forman las letras del nombre de Dios, por lo tanto, tampoco se nombra el número de Dios y, en las secuencias numéricas comienza a desaparecer el trece, porque es el número de Dios. Dichas secuencias continúan con el catorce.

Pero no todo ha de ser cabalístico; incluso, la misma idea evangélica representa esta búsqueda del trece. En efecto, en el capítulo primero del *Evangelio* de San Mateo, se relata la genealogía de Jesús, en un intento por demostrar que en él se presentan conjuntamente el completo mensaje de las profecías; por un lado, la de ser descendiente de David, y, por otro, la de ser hijo de una virgen. Pues

bien, en esta genealogía aparecen 39 generaciones antecedentes a Jesús. Es decir, tres veces trece. Los dos números divinos se encuentran unidos en Jesús.

Efectivamente, todo esto es una explicación compleja. Preparar una mentalidad que esté acostumbrada a realizar procesos cognitivos por medio de imágenes simbólicas arquetípicas es complejo; sobre todo, para personas acostumbradas a significaciones siempre exactas y no reflejas. En cambio, se ha de reconocer otra función de estos procesos simbolizadores. Si es verdad que sirven —como se ha demostrado en estas líneas— para develar, también es verdad que, para aquellos que no se encuentran familiarizados, la explicación de esta manera oculta del símbolo ha cumplido con otra misión: ocultar el conocimiento simbólico vela y devela; hace presente lo que ya está ahí y, sin embargo, lo que se ha olvidado.

En lo concerniente a los objetivos de estas líneas, el trece es representación de la divinidad, pero el mundo medieval cristiano, que desconoce la geometría cabalística y que ha olvidado sus raíces judías, desconoce la riqueza de su simbolización. Así, pues, pareciera ser que la omisión del trece en las secuencias numéricas apunta hacia lo obvio: se omite, porque es malo, peligroso; cuando en realidad se omite por respeto. Entonces, el miedo al número trece se ha explicado. Ahora, pensemos estas líneas en la práctica de los visitantes de santuarios, en la lectura de textos religiosos, en las representaciones religiosas de arte, y en ellas aparecerá una y otra vez incesantemente el número trece.

¿Cómo venían nuestros antepasados originarios de América al universo? Seguramente de una manera diferente de como lo hacían nuestros antepasados originarios de Europa; pero en todos existe la conciencia de poder explicar la realidad cercana a uno y la trascendente por medio de imágenes. Y es lo que queríamos demostrar.

Bibliografía

Cassirer, Ernest, *Antropología Filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Durand, Gilbert, "L'imagination symbolique", en *La victoria de los iconoclastas o el revés del positivismo* (trad. Enrique Eskenazi), s. d. [en línea], http://homepage.mac.com/eeskenazi/durand.html consulta el 5 enero 2020.

Sigmund, Freud, *La interpretación de los sueños*, México, Iztaccíhuatl, 2019.

Geertz, Clifford, *Los usos de la diversidad*, Madrid, Paidós Iberoamérica, 1996, p. 211.

Hincapie, Leonardo Alejandro, *Silencio: un acercamiento semiótico a la teoría de los símbolos de lo inconsciente colectivo de C. G. Jung* [en línea], http:// www.adepac.org/P06.htm. consulta el 8 de octubre de 2020.

Jung, Carl Gustav, *El yo y el inconsciente*, Barcelona, Luis Miracle, 1950.

————, *Psicología y Alquimia. Otros Horizontes*, Barcelona, Plaza y Janés, 1992.

————, *Psicología y simbólica del arquetipo*, Buenos Aires, Paidós, 1992.

————, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona, Seix Barral, 1999.

————, *Respuesta a Job*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

————, *Símbolos de Transformación*, Buenos Aires, Paidós, 1962.

————, *Tipos Psicológicos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964.

————, *El Hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 2002.

————, Aion. *Contribución a los simbolismos del sí mismo*, Buenos Aires, Paidós, 1992.

————, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Buenos Aires, Paidós, 1970.

————, *La psicología de la Transferencia*, Barcelona, Paidós, 1991.

————, *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, Buenos Aires, Losada, 1998.

————, *Psicología y religión*, Barcelona, Paidós, p. 6, 2011.

Langer, Susanne K., *Nueva clave de la filosofía*, Buenos Aires, Sur, 1958.

Lévi-Strauss, Claude, "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Antropología y sociología*, Madrid, Tecnos, 1979.

————, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica,1968.

Ortiz Rivera, Jorge Luis, *Simbolismo religioso valentiniano*, Saarbrücken, Editorial Académica Española, 2012.

————, "Como es arriba es abajo", en Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes, Alicia María Juárez Becerril (comp.), *Etiología de una interpretación arquetípica de los Cristos coloniales*, México, Artificio Editores.

Pérez Saldarriaga, Martha Cecilia, "Consideraciones sobre la sincronicidad". Conferencia dictada en el foro *Ciencia y conocimiento*, Universidad de Antioquia, Medellín, 1995.

Sperber, Dan, *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos, 1998.

La religiosidad popular: algunas precisiones conceptuales y consideraciones en el magisterio eclesiástico latinoamericano

Juan Carlos Casas García
Universidad Pontificia de México

El autor invita a los estudiosos de las ciencias humanas a realizar precisiones conceptuales sobre la religiosidad popular y muestra cómo el magisterio latinoamericano reflexiona al respecto. De igual manera, insiste en la necesidad de realizar un análisis prudente respecto de la religiosidad o piedad popular, considerando las aportaciones etnológicas, antropológicas y teológicas en un marco de análisis histórico.

La religiosidad popular: concepto problemático y complejo

Uno de los debates más intensos y de larga duración ha girado en torno al conjunto de prácticas, creencias y cosmovisiones que se denomina *religiosidad* o *piedad popular*, y que para algunos autores resulta una falsa invención o, por lo menos, un término en cuestión,[1] proponiendo otros como *catolicismo popular*, *sistema religioso de denominación católica*, *experiencia religiosa ordinaria*, entre otros, en opinión de ellos, más precisos.

Ciertamente, las discusiones sobre la noción de religiosidad popular son tan amplias como el tema mismo; oscilan desde el propio concepto, los sustratos teóricos para su análisis y la complejidad del fenómeno de estudio, constituido por un variopinto universo de expresiones religiosas. En efecto, las manifestaciones de religiosidad de los distintos grupos de sociedades como las nuestras: pluriétnicas, complejas, jerarquizadas y articuladas mediante elementos simbólicos, resultan muy complicadas. Uno de los términos comúnmente utilizados, no sin cierta ligereza, el de *religiosidad popular*, representa la disociación entre *religiosidad oficial* y *religiosidad popular*, un procedimiento que no parece corresponder con la realidad histórica.

La cuestión se torna más complicada por el andamiaje desde el cual reflexionan este concepto las distintas ciencias; mucho se ha escrito sobre el tema y aquí sólo se presentan algunos planteamientos teóricos

---

[1] Manuel Delgado, "La religiosidad popular. En torno a un falso problema", *Gaceta de Antropología*, núm. 10, 1983, pp. 1-16.

que dan cuenta de la necesidad de ampliar el debate y, al mismo tiempo, de construir discursos de síntesis que sean punto de llegada y partida en un necesario abordaje multidisciplinario e interdisciplinario.[2] Hay que tener en cuenta, en primer lugar, los aportes de la antropología estructuralista y especialmente los estudios de Lévi-Strauss acerca de las prácticas religiosas en distintas sociedades,[3] se podrían citar brevemente algunas aportaciones sustanciales. El jesuita Manuel Marzal apunta que las interpretaciones que explican la religiosidad como una oposición entre religión y magia o religión y superstición son falsas dicotomías que no representan la esencia y complejidad de la religiosidad popular. Lo que existe es el sincretismo, al cual define este autor como el "proceso entre dos sistemas religiosos que tienen un prolongado contacto que produce un nuevo sistema, cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son resultado de la interacción dialéctica de los dos sistemas en cada uno de sus niveles".[4] Este autor agrega que conviene no entender simplísticamente la religiosidad popular indígena como una necedad de las comunidades o producto de su ignorancia, sino como una expresión cultural original que responde a las necesidades sociales vividas y persistentes. Ciertas propuestas interpretativas olvidan que al interior de eso que se llama *religiosidad popular*, basándose en esta lectura de poder y clases subalternas, también existen niveles y formas de oficialización y marginación.[5] Félix Báez-Jorge, por su parte, ha revisitado las matrices gramscianas sobre el análisis de la religiosidad popular

Manuel Marzal apunta que las interpretaciones que explican la religiosidad como una oposición entre religión y magia o religión y superstición son falsas dicotomías

2 Para el estado de la cuestión sobre el tema, *vid*. Jesús Joel Peña Espinosa, (2018), "Piedad y sociedad", en *Nueva historia de la Iglesia en México*, Juan Carlos Casas García (dir.), México, Universidad Pontificia de México, 2018, pp. 724-727.

3 Claude Lévi-Strauss, C. 1958, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, pp. 183-226.

4 Manuel Marzal, "Sincretismos religiosos latinoamericanos", en José Gómez Caffarena, *Religión*, Madrid, Trotta- Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993, pp. 57-60.

5 Ramiro Gómez Arzapalo, "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Johanna Broda (coord.), México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 23.

Desde la teología, se ha intentado construir un concepto de catolicismo popular, que no es equivalente a religiosidad popular

para observar derroteros de investigación que apuntan a mostrar el papel de ésta en la continuidad del orden social establecido.[6] Por otro lado, desde la teología se ha intentado construir un concepto de *catolicismo popular*, que no es equivalente a *religiosidad popular*. Luis Maldonado señala que el factor de clase social es insuficiente para entender a la religiosidad popular, pues ésta se encuentra marcada por factores étnicos y culturales, es dinámica y plural; es decir, hay muchas religiosidades populares en un mismo contexto con sus contradicciones internas.[7] La inserción de la religiosidad popular en la Iglesia provoca que los símbolos sean trascendidos, cristianizados e incorporados al sistema cultual católico realizando una síntesis entre naturaleza y revelación; es entonces cuando puede hablarse de un *catolicismo popular*.[8]

De una larga tradición resulta el estudio que la sociología de las religiones ha construido sobre el particular. El mismo Émile Durkheim, así como sus discípulos, ha abordado el tema de las prácticas devocionales. En el ámbito del estudio sobre la religiosidad europea y dentro de esta ciencia, destaca el trabajo de Gabriel Le Bras, cuya pretensión fue escudriñar las causas del proceso de descristianización en Occidente a partir del siglo XVIII, labor inconclusa para el afamado investigador, pero que legó una forma de acercamiento, el cuantitativo. Dominique Julia lo califica como una de las grandes aportaciones y antecedentes para aquella generación de los *Annales*, que incorporó deliberadamente el tema de la conciencia religiosa como su objeto de estudio.[9] Aunque por un camino distinto, el jesuita Michel de Certeau también hurgó con ahínco sobre la práctica religiosa

6 Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, México, Universidad Veracruzana, 2011, pp. 237-293.

7 Luis Maldonado, 1986, "Dimensiones y tipos de la religiosidad popular", *Concilium* 206, 1986, pp. 12.

8 *Ibidem*, pp. 16-16.

9 Julia Dominique, "La religión: Historia religiosa", *Hacer la historia. II Nuevos enfoques*, Jacques Le Goff, Pierre Nora (eds.), Barcelona, Laia, 1974, pp. 151-166.

y las motivaciones de ésta.[10] Para la historia de las religiones, la religiosidad popular ha sido un tema central. En autores como Rudolf Otto,[11] William James,[12] Mircea Eliade[13] e Ioan Culianu,[14] quienes realizaron estudios comparativos entre distintos sistemas de creencias, la práctica religiosa ha sido uno de los hechos más importantes para la comprensión del comportamiento religioso de las sociedades que estudian. Aunque han sido poco valoradas sus aportaciones en el ámbito de la historia, convendrá retomar sus enfoques si se pretende una visión más amplia sobre este tema, que rebase la sola perspectiva del cristianismo.

En la historiografía del siglo xx, la religiosidad transitó del desdén hacia una revaloración ascendente como objeto de estudio. La historiografía francesa manifestó cambios de perspectiva cuando los fundadores de los *Annales* hicieron estudios vinculados con cuestiones religiosas, así Marc Bloch con *Los reyes taumaturgos* y Lucien Febvre con *Erasmo, la contrarreforma y el espíritu moderno*, precedieron a sus herederos. A mediados de los setenta, el ya citado Dominique Julia y Michel Vovelle pusieron el tema en discusión. El primero de ellos, al hablar sobre la historia religiosa, asentó que de la piedad popular sólo se captan restos inorgánicos cuyas formas superpuestas en el curso del tiempo no presentan una legibilidad inmediata y que no podía recurrirse a criterios teológicos para hablar de las creencias populares; esto último en el sentido de la calificación que se da desde el aparato de poder.[15] Por su parte, Vovelle ya apuntaba el empobrecimiento del

En la historiografía del siglo XX, la religiosidad transitó del desdén hacia una revaloración ascendente como objeto de estudio

[10] Michel de Certeau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística,* Buenos Aires, Katz editores, 2007.

[11] Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

[12] William James, *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península, 2002.

[13] Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Barcelona, Herder, 2007-2011.

[14] Ioan Culianu, *Experiencias del éxtasis*, Barcelona, Paidós Orientalia, 1994.

[15] J. Dominique, *op. cit*., pp. 157-158.

debate cuando se pretendía reducir el tema a una dialéctica pueblo-élite.[16] A partir de varios ejemplos tomados de la historiografía producida en ese momento, el célebre historiador marxista señala varios temas al tiempo que reconoce las dificultades que representan las fuentes, pues éstas son resultado de la percepción y procedimientos establecidos y regulados institucionalmente, aunque tienen la virtud de manifestar lo que se estimaba como una patología social en su época. Un aspecto resulta relevante en su análisis, la forma de aprovechar el silencio como una forma de construir en negativo para identificar, escuchar y preguntar a las voces de los protagonistas de la piedad popular. También encomió hurgar en la vida personal y la iconografía para encontrar esas voces subterráneas.[17]

Los debates sobre la religión popular aclararon la historia de la cristianización y propiciaron una comprensión más equitativa de los comportamientos religiosos

Jean Delumeau afirmó que los debates sobre la religión popular aclararon la historia de la cristianización, propiciando una comprensión más equitativa de los comportamientos religiosos, remontando el análisis simple y horizontal que sólo buscaba distinguir los aspectos "mágicos" de los "verdaderamente religiosos", tratando de entender una espiritualidad de masas fundada en las prácticas comunitarias y más informada por la liturgia que por el catecismo.[18] Los estudios pioneros de Vauchez, Pannet, Manselli, Bonnet y Giordano demostraron que la religión popular —para los fieles— tiene una dimensión sobrenatural, por lo que no es sinónimo de primitivo. Mientras que Philippe Ariès apunta que en el catolicismo medieval no hubo una dualidad entre lo popular y no popular, por el contrario, todos compartían una misma serie de creencias y prácticas.[19]

---

16 Hay que precisar que el apartado *Lo popular cuestionado* de este libro, originalmente fue un artículo publicado en 1977 bajo el título *La religion populaire, problèmes et méthodes*. Michel Vovelle, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985, p. 125.

17 *Ibidem*, pp. 142-157.

18 Jean Delumeau, "Religión oficial y religión popular en Francia en los siglos xvi y xvii", *Concilium* 206, 1986, pp. 19-22.

19 Acerca de las perspectivas de estudio por parte de los franceses. *Cfr*. François-André Isambert (1982), *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Les Éditions de Minuit. Para el caso

En México, los estudios relacionados con la historia de la Iglesia empezaron a florecer y a cobrar importancia a finales del siglo xx;[20] aunque ya desde antes, varios autores abordaron diversos temas, dándole algunas veces un cierto valor a la práctica religiosa. Entre estos trabajos pioneros, notablemente influidos por la sociología religiosa, está el del clérigo potosino Joaquín A. Peñalosa, quien buscó realizar una radiografía de la práctica cristiana a partir de la experiencia de la evangelización fundante.[21]

Entrado el siglo xxi, el tema continuó en discusión, pero cada vez se tuvo mayor cuidado en el uso del término *popular*,[22] pues además de los reduccionismos que generaron distintos acercamientos antropológicos, sociológicos y teológicos, la evidencia ofrecida precisamente desde la historia demostró que aquello que algunas disciplinas veían como resistencia o manifestaciones de la clases subalternas fueron acogidas muchas veces por el clero y defendidas por sectores letrados de la sociedad.

Diversos historiadores prefieren el término *religiosidad local* como una forma de enunciar y definir conceptualmente la religiosidad popular en las sociedades de antiguo régimen y otros la enmarcan en la cultura popular.[23] Consideran que conceptos como *clases sociales*, *división del trabajo*, *afianzamiento del estado* y otros, no son los más importantes para la comprensión de la experiencia religiosa del pueblo común, advirtiendo que el término *religiosidad popular* es una redundancia y una errónea formación conceptual que estriba en la idea exagerada de las diferencias entre mundo urbano y rural, entre clase dominante y dominada,

---

español, en María de Jesús Buxó i Rey, Salvador Rodríguez Becerra, León Carlos Álvarez Santaló (coords.), *La religiosidad popular*, Barcelona, Fundación Machado/Anthropos, 1989.

20 Una exposición del rumbo que tomaban entonces los temas sobre las expresiones religiosas puede verse en los trabajos contenidos en Clara García Ayluardo, Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historiah/Condumex/Universidad Iberoamericana, 1997.

21 Joaquín Antonio Peñalosa, *La práctica religiosa en México. Asedios de sociología religiosa*, México, Jus, 1969, pp. 67-69; Carlos Vizuete Mendoza, Palma Martínez-Burgos García (coords.), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

22 De reciente publicación es el artículo de Etienne Grieu, "Les ressources de la religiosité populaire", *Etudes*, *Reviste de Culture Contemporaine 12*, 2016, pp. 51-60.

23 *Cfr*. Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Universidad, 1991.

cuando históricamente las prácticas religiosas eran compartidas tanto por las familias ordinarias y los iletrados y que en esta forma de expresarse el catolicismo muestra su flexibilidad y articulación.[24] En el caso de Hispanoamérica, por ejemplo, el proceso de cristianización mostró que no sólo la doctrina ortodoxa, sino que todo el universo mágico europeo podía ensancharse en el Nuevo Mundo y ser reinterpretado por los indígenas, pues las religiones de conquistadores y conquistados no necesariamente se excluían una a otra, máxime que los españoles practicaban ciertas formas de piedad poco ortodoxas.[25]

Ante la evidencia histórica no puede considerarse la religiosidad popular como una realidad opuesta a la religión oficial o jerárquica

Hace tiempo que se puso en evidencia que la distinción entre religiosidad popular y religiosidad oficial, entendidas como expresiones del pueblo y la jerarquía, los grupos dominados y los hegemónicos, los sectores ignorantes y los letrados, no ha sido una constante en el catolicismo. La distinción encontró fermento en la *devotio moderna*, cuya intención era un culto más afectivo, interiorista y rechazando muchas de las formas externas. Ante la evidencia histórica no puede considerarse a la religiosidad popular como una realidad siempre opuesta a la religión oficial o jerárquica, pues hay, más bien, una relación compleja y fluida que va de la coincidencia a la contradicción; la jerarquía ha propuesto, tolerado o proscrito ciertas prácticas, mientras el pueblo ha respondido con aceptación, sumisión-forzada, remodelación o rechazo.[26] Habría que poner atención, según otras propuestas, a los escenarios donde se practica la así llamada religiosidad popular, la cual representa un "entre medio" entre la institución y las prácticas culturales, lo ancestral y lo nuevo, lo híbrido y las reinvenciones esencializadoras, lo local y lo global, lo individual y lo social, la movilidad y la permanencia. Se trata de un espacio de negociación constante donde

---

[24] William A. Christian Jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991, pp. 12-24.

[25] Stuart B. Schwartz, *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, Madrid, Akal, 2010, pp. 238-245.

[26] *Cfr*. L. Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, Sal Terrae, 1985, pp. 44-49.

se tradicionaliza lo emergente y se construye la vigencia de lo antiguo, donde lo global se enraíza y las raíces étnicas y originarias se transnacionalizan. No sólo representa un residuo del pasado, sino el dinamismo constante en que se redefine lo nuevo y lo tradicional, dotando de continuidad y anclaje territorial a las nuevas situaciones, prácticas y formas culturales que provienen de lugares inaccesibles en el tiempo y el espacio convencional y próximo.[27]

Por lo que toca a la definición de la religiosidad popular, también son varias las propuestas. Una de las mejores esbozadas sería: "conjunto completo de comportamientos, ritos, concepciones, vivencias, representaciones sociales y símbolos de carácter religioso que en un marco concreto —espacial y temporalmente— sustentan unos individuos también concretos".[28]

La historiografía eclesiástica católica recuperó el tema gracias a que el Concilio Vaticano II puso interés en la *religiosidad popular*, con la afirmación de que la Iglesia no pretende una rígida uniformidad, sino que respeta el genio y cualidades de los distintos pueblos, conservando el resultado siempre y cuando esté en armonía con la fe y el espíritu litúrgico.[29] El tema cobró fuerza en la década de los ochenta del siglo XX, derivado de los esfuerzos de un trabajo teológico interdisciplinario y a contrapelo de la tradición europeizante, interés azuzado por los movimientos eclesiales de América Latina y África, la necesidad de una pastoral de masas y el impacto del Concilio y los sínodos locales.

El Concilio Vaticano II puso interés en la religiosidad popular, cuando afirmó que la Iglesia respeta el genio y cualidades de los distintos pueblos

27 Renée de la Torre, "Religiosidad popular. Anclajes locales de los imaginarios globales", *Metapolítica*, vol. 5, 2001, pp. 98-117; R. de la Torre, "La religiosidad popular como ‹entre medio' entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada", *Civitas. Revista de Ciências Sociais,* núm. 12, 3, 2012, pp. 506-521 [en línea], https://www.redalyc.org/pdf/742/74225010005.pdf

28 Joan Prat, "Religió popular o experiència religiosa ordinària", *Arxiu Etnogràfic de Catalunya*, núm. 2, 1983, pp. 63.

29 *Cfr. SC*, 37.

Habitualmente, las expresiones *piedad popular* y *religiosidad popular* suelen utilizarse de manera indistinta dentro del lenguaje teológico y eclesiástico, como si se tratara de expresiones sinónimas. El papa Pablo vi, sin embargo, prefería el título *piedad popular* y, aunque utiliza las dos expresiones, justifica su preferencia dando a entender que el término *religiosidad* estaría más cercano a una suerte de religión incompleta.[30] Hablar de *religiosidad popular* haría referencia más al *humus* religioso del hombre que a la manifestación de la fe cristiana,[31] mientras que la *piedad popular* se centraría más en su carácter de manifestación cultual y las relaciones que se deben establecer con la liturgia.[32]

El papa Pablo VI prefería el título piedad popular, dando a entender que el término religiosidad estaría más cercano a una suerte de religión incompleta

Dentro del magisterio pontificio habría que citar, en primer lugar, al papa Juan Pablo II, quien definió la religiosidad popular como "una expresión de la fe, que se vale de los elementos culturales de un determinado ambiente, interpretando e interpelando la sensibilidad de los participantes, de manera viva y eficaz"[33]; mientras que el dicasterio romano de la Congregación del Culto la describió como "una experiencia universal: en el corazón de toda persona, como en la cultura de todo pueblo y en sus manifestaciones colectivas, está siempre presente una dimensión religiosa. Todo pueblo, de hecho, tiende a expresar su visión total de la trascendencia y su concepción de la naturaleza, de la sociedad y de la historia, a través de mediaciones cultuales, en una síntesis característica, de gran significado humano y espiritual".[34]

---

30 *Cfr*. *en*, 48.

31 S. d., "Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos", *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones,* Ciudad del Vaticano, 2002, 10 a [en línea] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html

32 *Cfr*. *ibidem*, 10 b.

33 Juan Pablo ii, *Discurso a la Asamblea Plenaria de la Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos* [en línea] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html consulta el 21 de septiembre de 2011.

34 S. d., "Congregación para el culto…", 10 a.

En esta misma línea, el magisterio episcopal latinoamericano ha reflexionado y hecho aportaciones dignas de consideración sobre el concepto y naturaleza de la religiosidad popular que más adelante se exponen con detenimiento. Basta por el momento decir que los obispos latinoamericanos han preferido usar el término *religiosidad popular*, entendida ésta como la religión de un pueblo determinado, el modo concreto en que el pueblo vive y expresa su fe católica, el catolicismo popular.[35]

Finalmente, habría que destacar que es importante tomar en cuenta la nueva fase ideológica que se vive y en la que deben situarse las reflexiones sobre la religiosidad popular. En efecto, varios autores continúan centrados en la dicotomía entre lo moderno y lo premoderno para referirse a las creencias, prácticas y materialidades de la religiosidad popular. Sin embargo, ahora hay que tomar en cuenta la globalización, no sólo entendida como una cultura de la tecnología, sino también como un fenómeno fundamentalmente económico-capitalista que permea las sociedades conduciéndolas al consumo y a las relaciones mediatizadas. En este sentido, cabe preguntarse: ¿hasta qué punto, y a pesar de la cultura hegemonizante que globaliza y enfatiza el consumo y el pragmatismo, las personas mantienen sus valores y sus identidades?, ¿cómo se conjuga esto con la vitalidad religiosa del pueblo? Dichas preguntas conducen a reflexionar sobre la realidad y permanencia de la religiosidad popular, sobre su posible desdibujamiento e, incluso, desaparición, debido a que la secularización propia de la modernidad se ve ahora exacerbada por objetos y demandas que proponen una renuncia total a la conexión no sólo con el paisaje natural, también con aquellas entidades que la religiosidad popular siente que la sostienen. En este punto es relevante mencionar la perspectiva teológica

Es importante tomar en cuenta la nueva fase ideológica que se vive y en la que deben situarse las reflexiones sobre la religiosidad popular

[35] José San José Prisco, "La religiosidad popular. Aspectos antropológicos, pastorales y canónicos", *Revista Española de Derecho Canónico*, núm. 63, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.

esbozada por Antonio Bentué, quien plantea que la secularización no extermina las creencias y prácticas de la religiosidad popular, ya que no se encuentran fundamentadas en el resultado que se espera de ellas (aunque éste sea crucial), sino en el sentido que otorgan. Al respecto, Bentué señala que uno de los rasgos fundamentales de la religiosidad popular tiene que ver con el sentir y entender la realidad como misteriosa, tremenda y asombrosa. Por eso, quien se encuentra inserto en esta dimensión, asume la absoluta sujeción a las fuerzas del universo, contra las cuales la tecnología avanzada no puede, en última instancia, hacer nada. Esa pequeña o gran certeza de una relación distinta o reverente ante un universo que jamás controlaremos se presenta como el resguardo que la religiosidad popular posee ante el consumismo y la completa secularización que la sociedad capitalista-tecnologizada intenta imponer, donde los medios de comunicación rompen las barreras y las fronteras nacionales y los cultos populares constituyen un factor de identificación cultural con profundos arraigos y vínculos en las mentalidades colectivas.[36]

Los cultos populares constituyen un factor de identificación cultural con profundos arraigos y vínculos en las mentalidades colectivas

Esta "defensa" contra la globalización apoyada en imágenes, creencias y prácticas que, por ejemplo, los inmigrantes llevan consigo, no sólo se sostiene en lo anterior, también en los que, danzando, bebiendo y comiendo, gozan en un cara a cara la vida que comparten, por medio de la pertenencia a una tierra y a un santo patrono que la resguarda. Así, lo estético se manifiesta aquí como el modo fundamental en que las sociedades latinoamericanas conviven reivindicando la conexión consigo mismas, los otros y el Otro que las constituye.[37]

[36] Claudia Lira Latuz, "En torno al concepto de religiosidad popular", *Aisthesis*, núm. 60, 2016, pp. 297-302 Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago [en línea], consulta el 3 de febrero de 2019. hdx.doi.org/10.4067/S0718-71812016000200021

[37] *Idem*.

La piedad popular: acontecimiento humano y cristiano de la cultura latinoamericana[38]

Para el caso particular de América Latina, se sabe que el cristianismo se plantó acogiendo las diversas realidades culturales amerindias con los patrones culturales del catolicismo hispano-lusitano. Se vivió así un auténtico proceso de síntesis que dio origen a la expresión de un catolicismo mestizo, pues muchas de las antiguas costumbres fueron incorporadas a la expresión de vinculación con el Dios cristiano. El *ethos* cultural amerindio fue la tierra del primer encuentro del cristianismo, tierra que con el pasar de los siglos se volvió mestiza.

En este tenor, el papa Benedicto xvi afirmó en Discurso inaugural de la V Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano en Aparecida, Brasil, que "las auténticas culturas no están encerrada en sí mismas ni petrificadas en un determinado punto de la historia, sino que están abiertas, más aún, buscan el encuentro con otras culturas" donde "esperan alcanzar la universalidad en el encuentro y el diálogo con otras formas de vida y con los elementos que puedan llevar a una nueva síntesis en la que se respete la diversidad de las expresiones y de su realización cultural correcta".[39] La piedad popular es una experiencia de verdadera integración entre las "cosas del cielo y de la tierra", Dios está presente en la realidad de las personas y su comunidad. Es un movimiento de Dios hacia el hombre, y esto es propio de la identidad cristiana de la fe.[40]

---

[38] Para los siguientes apartados e ideas, se sigue a Marco A. Órdenes Fernández, "Piedad Popular a la luz de Aparecida. Un desafío para el ver, juzgar y actuar pastoral", ponencia presentada en el *Encuentro sobre misión continental y conversión pastoral*, Departamento Misión y espiritualidad-Consejo Episcopal Latinoamericano, Buenos Aires, 2009 [en línea], http://www.celam.org/Images/img_noticias/doc44da5a13415020_13042011_812am.pdf

[39] S. d., *V Conferencia del Episcopado latinoamericano y del Caribe,* documento conclusivo, Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007 [en línea], https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf

[40] Hasta la publicación del *Directorio de Piedad Popular*, en diciembre de 2001, los términos *piedad popular* y *religiosidad popular* se usaban indistintamente a modo de sinónimos; teniendo incluso más uso el término *religiosidad popular*. El *Directorio* distingue a la piedad popular como la experiencia de la fe popular, pero explícitamente cristiana. Se podría describir como el movimiento que va desde el hombre a Dios. La revelación es producto de la iniciativa divina. El querer de Dios produce el movimiento de su autorrevelación y del conocimiento de su voluntad.

La piedad popular en los documentos del magisterio latinoamericano

En el periodo previo al Concilio Vaticano II el énfasis a nivel eclesial estuvo en promover más bien una pastoral de elites, mirando con "cierto menosprecio" a la piedad popular. Se destacó en ella el elemento supersticioso y se cuestionó su "incapacidad" para animar el proceso de búsqueda de estructuras más justas para la sociedad. Sin embargo, a pesar de esta fuerte corriente presente en la reflexión teológico-pastoral, el Documento de Medellín,[41] aunque estuvo marcado por esa mirada más bien negativa respecto de la religiosidad popular, supo acogerla favorablemente, afirmando que "la Iglesia acepta con gozo y respeto, purifica e incorpora al orden de la fe, los diversos elementos religiosos y humanos que se encuentran ocultos en esa religiosidad como 'semillas del Verbo' y que constituyen o pueden constituir una 'preparación evangélica'".[42] Planteó que la cultura debe leerse desde la experiencia latinoamericana y no sólo a través del código clásico occidental. Si bien no reconoció a la religiosidad popular como un auténtico espacio de evangelización, sí la consideró un lugar preparatorio para la evangelización. Se puede decir que Medellín planteó la opción que la evangelización no es una cuestión sólo para algunos: si no implica al pueblo sencillo, se vuelve una fe sectaria.[43] En la década de los setenta, a partir de Medellín, comenzó un abundante trabajo de reflexión sobre la religiosidad popular en el continente, suscitando una mirada más positiva sobre todo el fenómeno. Esto preparó el camino a Puebla.

En el Documento de Puebla[44] se parte afirmando los valores positivos que la piedad popular contiene, destacando la conciencia del Dios Trinitario, el amor a María y los santos, la conciencia de la dignidad personal y la fraternidad, la de pecado y su expiación, así como la capacidad de expresar la fe en un lenguaje

---

[41] S. d., *II Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Documentos finales, Medellín*, Consejo Episcopal Latinoamericano, 1968 [en línea], https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

[42] *Ibidem*.

[43] *Cfr.* EN, 48.

[44] S. d., *III Conferencia del Episcopado Latinoamericano. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Puebla, 1979 [en línea], https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

La evangelización, si no implica al pueblo sencillo, se vuelve una fe sectaria

total, entre otros.[45] Entre sus aspectos negativos, este documento cita aquellos elementos ancestrales presentes, como superstición, magia, fatalismo e idolatría, y otros como ignorancia, deformación de la catequesis y la reducción de la fe a una mera expresión contractual, constituyendo verdaderos obstáculos para la evangelización.[46] Sin embargo, Puebla descubrió, ante todo, el valor que tiene la religiosidad o piedad popular en el desarrollo de la vida de la fe del pueblo. No es un factor alienante, sino que, por el contrario, es un elemento activo en el proceso de la evangelización y la conciencia de la responsabilidad social. Entre los rasgos propios de la piedad popular hay toda una posibilidad de desarrollo y participación en la construcción de su historia de las personas. La opción preferencial por los pobres de Puebla implica entrar en el corazón de la identidad de los humildes y sencillos, con la necesaria apreciación de su propia esencia cultural que constituye un alma propia latinoamericana.

Por otro lado, en el breve documento de Santo Domingo,[47] el énfasis se colocó en la necesidad de evangelizar la cultura, mostrando la necesidad de profundizar en el proceso de "inculturación del Evangelio" en la realidad de la piedad popular. Este término aparece por primera vez en *Catechesi tradendae*, de Juan Pablo II (1980). Se valora así la piedad popular como una "expresión privilegiada de la inculturación de la fe", formando una verdadera matriz cultural.[48] La expresión de la piedad popular en sí misma es el testimonio de este proceso de encuentro y acogida del Evangelio en el continente amerindio, aunque también se reconoce la necesidad de purificación de muchas de sus expresiones.[49]

---

45 *Cfr.* DP, 454.

46 *Ibidem*, 456.

47 S. d., *IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Jesucristo, ayer hoy y siempre,* Documento conclusivo, Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano, 19992 [en línea], https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf

48 *Cfr.* SD, 36.

49 *Cfr.* SD, 53.

Es posible observar en los documentos de las Conferencias generales del episcopado latinoamericano un proceso de creciente mirada positiva y acogida de la piedad popular, lo que ayudó a continuar también con un dinamismo cada vez mayor de reflexión y acogida de la misma en el trabajo pastoral, tarea que, por cierto, no ha sido fácil, pero que, mínimo, ha permitido reconocer los valores que posee. Esto, sin duda, dispuso a los pastores a las reflexiones que se redactaron después en la Conferencia de Aparecida.

Uno de los temas de gran novedad en la reflexión teológico-pastoral de Aparecida ha sido el de la piedad popular

El documento conclusivo de Aparecida está marcado por la idea del cristiano como discípulo. Sobre esta clave se construye toda la dinámica del documento, de allí que el proceso del itinerario formativo del discípulo sea como el corazón del documento, pues sin la presencia de discípulos misioneros, no habrá una auténtica evangelización del continente. El discípulo es el que mira con los criterios de Dios mismo.

Uno de los temas de gran novedad en la reflexión teológico-pastoral de Aparecida ha sido el de la piedad popular, entregándole una "carta de ciudadanía" en la comunidad eclesial; descubriéndola no como una realidad lejana, observando sólo en sus defectos; sino, ante todo, en la belleza de su identidad: humana y cristiana. Esta mirada renovada es fundamental para el camino del servicio y acompañamiento del fervor de los pueblos. El hecho de que la Conferencia se desarrollara en un santuario mariano con una cantidad permanente de peregrinos, sin duda, permitió que los obispos latinoamericanos reunidos pudieran hacer la experiencia de estar en medio de las expresiones de fe del pueblo.

El discurso inaugural del papa Benedicto XVI, ya antes citado, marcó la mirada de reflexión hacia la piedad popular, considerándola como una "rica y profunda religiosidad popular, en la cual aparece el alma de los pueblos latinoamericanos", formando "el precioso tesoro de la Iglesia católica en América Latina".[50] Esto resulta significativo, pues existe una valoración positiva y una

[50] S. d., *V Conferencia del Episcopado…*

invitación a considerarla como una riqueza poco utilizada por la estructura pastoral de la Iglesia.

Aparecida invitó a retomar la piedad popular como un elemento de profunda y legítima riqueza de los pueblos latinoamericanos.[51] Para que esto sea permanente y sirva para el anuncio del Evangelio, es necesario el encuentro y diálogo con tareas eclesiales tan importantes como la catequesis, la liturgia y la misión, las cuales tienen en la piedad popular una amplia tierra para realizar la vivencia, formación, celebración y anuncio del Evangelio. Pero no sólo como lugar de destino, sino como agente mismo de evangelización.

La Iglesia latinoamericana ha encontrado en el documento conclusivo de Aparecida, un gran estímulo del Espíritu que la invita a "recomenzar desde Cristo"[52] en la profundización de la condición de discípulos y misioneros de Jesucristo. Esto es un ir al corazón del proceso evangelizador, y en la condición primaria de la vida eclesial. Sólo así será posible un verdadero "reencantamiento con el Evangelio", descubriéndolo como buena noticia para el continente en el testimonio de una Iglesia que peregrina en la fe y proclama a Jesús como camino, verdad y vida para que todos los pueblos encuentren en Él sentido y horizonte para su existencia.

Aparecida invitó a retomar la piedad popular como un elemento de profunda y legítima riqueza de los pueblos latinoamericanos

Este anuncio e invitación a ser discípulos se realiza en la dimensión de toda la vida del pueblo latinoamericano. La alegría del Evangelio debe tocar todo lo que es esta América mestiza; pero, a la vez, debe expresarse en todo lo que dicho continente guarda como patrimonio vivo de su fe. El documento se pregunta por los lugares donde se encuentra hoy la presencia de Jesús, y en esta formulación de raíz bíblica, porque es allí donde se producen los verdaderos encuentros con

---

51 *Cfr. idem.*

52 *Ibidem*, p. 15.

Cristo. En la enumeración por parte de Aparecida de los lugares privilegiados para este encuentro, se menciona la piedad popular.[53]

Desde tal perspectiva, ya mencionada en el discurso inaugural del papa Benedicto XVI,[54] se inicia un proceso novedoso de reflexión teológico pastoral. Aparecida otorgó un lugar fundamental a la religiosidad en la comunidad eclesial, descubriéndola no como un pariente lejano observado sólo en sus defectos; sino, ante todo, en la belleza de su identidad: humana y cristiana. Esta renovada mirada, como ya se afirmó, es iluminadora para el camino del servicio y acompañamiento del fervor mismo de los pueblos.[55] Cuando Aparecida habla de piedad popular, lo hace desde la referencia a los lugares de encuentro con Jesucristo. Frente a la pregunta: "¿Dónde te encontraremos, Señor?", se señala la piedad popular como un lugar propio para este encuentro. Se le considera como un espacio donde se vive este encuentro, tanto en dinámica personal, como comunitaria.[56] Esta ubicación en el conjunto del documento le otorga a la piedad popular un lugar de importancia en la búsqueda y anuncio del Kerygma y el gozo del mismo evangelio que se produce en el encuentro con Jesucristo.

> *A la pregunta: "¿Dónde te encontraremos, Señor?", se señala la piedad popular como un lugar propio para este encuentro*

Para concluir, hay que afirmar que es indispensable para un abordaje profundo y serio de la religiosidad o piedad popular, un análisis multidisciplinario considerando las aportaciones etnológicas, antropológicas y teológicas en un marco de análisis histórico, desde donde se intente fijar el tiempo y ritmo en la construcción y transformación de las expresiones religiosas, constituyentes de dicha importante y fundamental entidad.

---

53 *Cfr.* DA, 243-275.
54 S. d., *V Conferencia del Episcopado…*, p. 1.
55 M. A. Órdenes Fernández, "Piedad Popular", *Colección comentarios a Aparecida 9*, Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano, 2008.
56 *Cfr.* DA, 245.

Bibliografía

Documentos del Concilio Vaticano II, 1965 [en línea], http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm

II Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Documentos finales, Medellín, Consejo Episcopal Latinoamericano, 1968 [en línea], https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

III Conferencia del Episcopado Latinoamericano. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, Puebla, 1979 [en línea], https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Jesucristo, ayer hoy y siempre, Documento conclusivo, Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano, 1992 [en línea], https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf

V Conferencia del Episcopado latinoamericano y del Caribe, Documento conclusivo, Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007 [en línea], https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf

"Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos", *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones,* Ciudad del Vaticano, 2002 [en línea], http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html

Báez-Jorge, Félix, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, México, Universidad Veracruzana, 2011.

Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Universidad, 1991.

Certeau, Michel de, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística,* Buenos Aires, Katz, 2007.

Christian Jr., William A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.

Culianu, Ioan, *Experiencias del éxtasis*, Barcelona, Paidós Orientalia, 1994.

Delgado, Manuel, "La religiosidad popular. En torno a un falso problema", *Gaceta de Antropología*, núm. 10, 1983, pp. 1-16.

Delumeau, Jean, "Religión oficial y religión popular en Francia en los siglos XVI y XVII", *Concilium* 206, 1986.

Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Barcelona, Herder, 2007-2011.

García Ayluardo, Clara, Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Condumex/Universidad Iberoamericana, 1997.

Gómez Arzapalo, Ramiro, "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Johanna Broda (coord.), México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009.

Grieu, Etienne, "Les ressources de la religiosité populaire", *Etudes*, *Reviste de Culture Contemporaine 12*, 2016.

James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península, 2002.

Dominique, Julia, "La religión: Historia religiosa", en *Hacer la historia. II Nuevos enfoques*, Jacques Le Goff, Pierre Nora (eds.), Barcelona, Laia, 1974, pp. 151-166.

Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958.

Lira Latuz, Claudia, "En torno al concepto de religiosidad popular". *Aisthesis*, núm. 60, 2016, pp. 297-302 Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago [en línea] dx.doi.org/10.4067/S0718-71812016000200021

Maldonado, Luis, *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, Sal Terrae, 1985.

————, "Dimensiones y tipos de la religiosidad popular", *Concilium* 206, 1986.

Marzal, Manuel, "Sincretismos religiosos latinoamericanos", en José Gómez Caffarena, *Religión*, Madrid, Trotta-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.

Órdenes Fernández, Marco A., "Piedad Popular", *Colección comentarios a Aparecida 9*, Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano, 2008.

————, "Piedad Popular a la luz de Aparecida. Un desafío para el ver, juzgar y actuar pastoral", Ponencia presentada en *Encuentro sobre misión continental y conversión pastoral*, Departamento Misión y espiritualidad-Consejo Episcopal Latinoamericano, Buenos Aires, 2009, pp. 26-30, de octubre 2009 [en línea], http://www.celam.org/Images/img_noticias/doc44da5a13415020_13042011_812am.pdf

Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

Pablo VI, Enc. *Evangelii Nuntiandi*, 1964 [en línea], http://www.clerus.org/clerus/dati/2000-01/22-7/487.rtf.html

Peña Espinosa, Jesús Joel, "Piedad y sociedad", en *Nueva historia de la Iglesia en México*, Juan Carlos Casas García (dir.), México, Universidad Pontificia de México, 2018.

Peñalosa, Joaquín Antonio, *La práctica religiosa en México. Asedios de sociología religiosa*, México, Jus, 1969.

Prat, Joan, "Religió popular o experiència religiosa ordinària", *Arxiu Etnogràfic de Catalunya*, núm. 2, 1983, pp. 49-69.

San José Prisco, José, "La religiosidad popular. Aspectos antropológicos, pastorales y canónicos", *Revista Española de Derecho Canónico*, núm. 63, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.

Schwartz, Stuart B., *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, Madrid, Akal, 2010.

Torre, Renée de la, "Religiosidad popular. Anclajes locales de los imaginarios globales", *Metapolítica*, vol. 5, 2001, pp. 98-117.

————, "La religiosidad popular como 'entre medio' entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada", *Civitas. Revista de Ciências Sociais,* núm. 12, 3, 2012, pp. 506-521 [en línea], https://www.redalyc.org/pdf/742/74225010005.pdf

Vizuete Mendoza, Carlos, Palma Martínez-Burgos García (coords.), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

Vovelle, Michel, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985.

El *sensus fidei* para la reconciliación entre doctrina, teología, espiritualidad y pastoral de la Religiosidad Popular

Higinio Corpus Escobedo
Universidad Gregoriana de Roma

El autor pone en discusión el significado e importancia del "sentido de la fe" *(sensus fidei)*, dando cuenta de los aspectos que permiten advertir su naturaleza y expresa que es una manifestación de fundamentos vitales para la experiencia de vida como persona y como pueblo.

En torno a la Religiosidad Popular

Llamada también *piedad popular*, *catolicismo popular*, *espiritualidad popular* y *mística popular*, la religiosidad popular es un mosaico de verdadera espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, no sólo de manera comunitaria, sino también personal.[1] Entiendo aquí la espiritualidad como seguimiento de Cristo hecho por personas con características culturales propias que lo siguen en el peregrinar de la vida porque, de una u otra manera, encuentran en él inspiración y la orientación de vida.

Esta realidad religiosa y popular no está vacía de contenidos, sino que los descubre y expresa más por la vía simbólica que por el uso de la razón instrumental; y en el acto de fe se acentúa el *credere in Deum* (creer en Dios) que el *credere Deum (*creer a Dios*)*. El papa Francisco tiene claro esto cuando dice que los teólogos son importantes si queremos conocer quién es María y qué papel ocupa en la historia de la salvación; pero que cuando queramos amarla e imitarla verdaderamente, habrá que preguntarle al pueblo fiel y sencillo que mostrará cómo la conoce, ama y venera con alma, vida y corazón por medio de la religiosidad popular. Dada la gran cantidad de personas que expresan su fe a través de ella, habrá de considerarse un rico tesoro que la Iglesia debe reconocer, proteger, promover y, en lo que fuera necesario, también pu-

---

1 *Cfr.* DA, 262-26.

rificar,[2] ya que "es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia, y una forma de ser misioneros. Conlleva la gracia de la misionariedad, del salir de sí y del peregrinar: el caminar juntos hacia los santuarios y el participar en otras manifestaciones de la piedad popular, también llevando a los hijos o invitando a otros. Es en sí mismo un gesto evangelizador. ¡No coartemos ni pretendamos controlar esa fuerza misionera!"[3]

La religiosidad popular es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia, y una forma de ser misioneros.

Dicha espiritualidad como fuerza misionera es un recurso vital para la vida del pueblo. En ésta, la teología encontrará fuentes para la vida y encarnación de la fe en Cristo y como lugar teológico donde podrá buscar, descubrir y escuchar la voz de la conciencia y del pueblo para reflexionarla críticamente a la luz de la Palabra y de la praxis cristiana. Siendo igualmente la espiritualidad esencial, ayudará a la ortodoxia doctrinal cuando se le tome en cuenta y cuando se oriente al sentido personal y comunitario de fe con la que, por la unción del Espíritu, el creyente quede dotado para conocer connaturalmente la verdad y la sabiduría de Dios por ese *sensus fidei* del que trataremos más adelante.

Y en su relación con el magisterio, la teología, la pastoral y la doctrina

En ella, también el Espíritu derrama dones y riquezas para el bien de cada uno y de todo el pueblo de Dios, como lo afirma el Vaticano II en *Lumen gentium*, para hacerlos aptos a lo que sea útil para la renovación y mayor edificación de la Iglesia: "el mismo Espíritu Santo no sólo santifica y dirige al Pueblo de Dios mediante los sacramentos y misterios y le adorna con virtudes, sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, *distribuyendo a cada uno según quiere*[4] sus dones, con los que hace aptos y prontos para ejercer

---

2 *Cfr*. Papa Francisco, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*, 2013 [en línea], http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

3 *Idem*.

4 *Cor* I, 12, 11.

las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia.[5]

Por todos son conocidas las dificultades que se encuentran al buscar la unidad y comunión dentro del Pueblo de Dios. Las formas y expresiones de piedad y espiritualidad del pueblo fiel compuesto mayormente de laicos, muchas veces no coincide y choca con las expresiones del clero y del magisterio jerárquico. La marcada división entre la Iglesia que enseña y la Iglesia que aprende, entre clérigos y laicos parece que frecuentemente camina por vías paralelas. El mismo conocimiento fracturado en especialidades: moral, teología, cristología, eclesiología, derecho canónico, filosofía, pastoral y espiritualidad, entre otras, muchas veces marca estas diferencias que lo encierran más en sí mismo, pretendiendo convertirse en signo de referencia y centro para todos.

El cambio iniciado por el Vaticano II encaminado a ubicar al clero y a la jerarquía dentro del Pueblo de Dios dentro de una eclesiología de comunión llevó a valorar más el papel de cada bautizado y de la unción del Espíritu que lo transforma en profeta, sacerdote y rey unido a Cristo y a sus hermanos para cumplir una misión de ser signo y sacramento de salvación en Cristo para el mundo.

Escuchar el evangelio para ser discípulos del Señor y testimoniar con la vida esa buena noticia recibida es la meta del cristiano

Dentro de esta eclesiología de encuentro que recupera la vocación profética de todo el pueblo de Dios, lleva a descubrir, también, la igual dignidad de hijos de Dios y la misma vocación a la santidad para la comunión con Dios y al apostolado para la comunión con todos en santidad y justicia. Se descubre la dinámica misionera que no solamente impulsa a evangelizar, sino que lleva a buscar ser evangelizados en una Iglesia peregrina que es misionera por naturaleza. Escuchar el evangelio para ser discípulos del Señor y testimoniar con la vida esa buena noticia recibida es la meta del cristiano, cuya espiritualidad no es otra que el seguimiento de Cristo y el testimonio de la verdad con la vida.

---

5 *LG*, 12.

La Religiosidad Popular y una Iglesia peregrina

No estamos aislados, no caminamos solos:

> Caminar. Es una de las palabras que prefiero cuando pienso en el cristiano y en la Iglesia, decir caminar juntos. Pienso que esta es verdaderamente la experiencia más bella que vivimos: formar parte de un pueblo en camino, en camino en la historia, junto con su Señor, que camina en medio de nosotros […] Lo repito a menudo: caminar con nuestro pueblo, a veces delante, a veces en medio y a veces detrás: delante, para guiar a la comunidad; en medio, para alentarla y sostenerla; detrás, para mantenerla unida y que nadie se quede demasiado atrás, y también por otra razón: porque el pueblo tiene *olfato*. Tiene olfato en encontrar nuevas sendas para el camino, tiene el *sensus fidei*, que dicen los teólogos. Es la Palabra de Dios la que toca los corazones, los convierte a Dios y a su lógica, que es muy distinta a la nuestra […] Es la Palabra de Dios la que renueva continuamente nuestras comunidades. La renovación de la comunidad se manifiesta en su caminar misionero.[6]

Es decir, no somos parte del único rebaño de Cristo que camina junto.

El sentido de la fe

El verdadero sentido de la fe está abierto a la manifestación de Dios, a su revelación propuesta por el magisterio y aceptada por los fieles, no como una palabra humana, sino tal cual es en realidad: palabra de Dios que permanece activa en ellos.[7] No se trata, pues, de un eco pasivo a las definiciones de los obispos, que serían así los únicos agentes y los autores casi automáticos del asentimiento de la fe y que no dejaría ningún juego a la receptividad para con el Espíritu Santo.

Es un caminar escuchando y siguiendo la sabiduría del Espíritu presente en el pueblo de Dios manifestado en sus expresiones y manifestaciones de fe. En la religiosidad popular se manifiesta la religiosidad y el peregrinar de un pueblo con las características propias de cada lugar.

---

6 Papa Francisco, *Encuentro con el clero, personas de vida consagrada y miembros de consejos pastorales*, 2013 [en línea], http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131004_clero-assisi.html

7 *Tes*, 1, 2,13.

El sentido de la fe (*sensus fidei*) y el profetismo del creyente

En este sentido, el Concilio ha enseñado oportunamente que el pueblo de Dios, en su totalidad, participa en el servicio profético de Cristo.[8] Todos los fieles, unidos en comunión en el mismo Espíritu Santo, dan testimonio de Cristo activamente en sus respectivos modos; ninguno es pasivo: "La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo,[9] no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando 'desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos' presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres".[10]

Como será poco el tiempo de mi intervención, remito a un trabajo de la Comisión Teológica Internacional titulado *El sensus fidei en la vida de la Iglesia* del año 2014.[11] En este documento encontrarán un estudio detallado sobre el tema, además de una abundante bibliografía recopilada en cinco años de investigación. Podemos tener acceso a él e incluso descargarlo. El estudio describe lo que es el *sensus fidei* y muestra el valor de la participación mediante la consulta de los fieles. Ante todo, invita a escuchar la sabiduría y la fe vivida por los más pobres y pequeños. El papa Benedicto XVI pide favorecer este sentido de la fe como antídoto a una teología académica estéril y con peligro para la vida espiritual y para la integridad católica: En los pobres encontramos la sabiduría de Dios que ha ocultado a sabios y entendidos".[12] He aquí la importancia y la razón por la que es necesario considerar este tema con la mirada del Buen Pastor que no busca juzgar sino amar ya que "sólo desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en la pie-

En los pobres encontramos la sabiduría de Dios que ha ocultado a sabios y entendidos

---

8 *LG*, 12.

9 *Cfr. Jn*, I, 2, 20, 27.

10 *LG,* 12.

11 Comisión Teológica Internacional, *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*, 2014 [en línea], http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_sp.html

12 *Mt,* 11, 25.

dad de los pueblos cristianos especialmente en los pobres, manifestación de una vida teologal animada por la acción del Espíritu Santo que ha sido derramado en nuestros corazones”.[13]

> *El sensus fidei es un don del Amor de Dios y una presencia actuante del Espíritu en las personas y en los pueblos*

Por ello, el *sensus fidei* no se entiende sólo reactivamente como un medio por medio del cual los fieles reconocen la verdad de Dios cuando se les predica, también se entiende en un modo proactivo: permite a los fieles profundizar y comprender el Evangelio que vive en sus corazones y lo empuja a dar testimonio con palabras y obras.

Gracias a este sentido sobrenatural, los fieles están en grado de reconocer lo que va de acuerdo con el Evangelio y de rechazar lo que le es contrario y de percibir lo que el Papa Francisco ha llamado *nuevas vías del camino* de fe de todo el pueblo peregrino.

La expresión *sensus fidei*

El *sensus fidei,* ante todo, es un don del Amor de Dios y una presencia actuante del Espíritu en las personas y en los pueblos. Es el Espíritu quien unge, elige y envía a profetizar (hablar en nombre de Dios); Él mismo, para capacitarlos a cumplir esta misión, los dota del instinto de la fe que les ayuda a discernir lo que viene realmente de Dios y otorga a los cristianos una cierta connaturalidad con las realidades divinas y una sabiduría que les permite captarlas intuitivamente.[14]

Intuición, Sabiduría, olfato, Instinto, Sentido, discernimiento son palabras que refieren al *sensus fidei* por medio de las cuales, los fieles en su totalidad, se adhieren a la fe y penetran en ella gracias a la reflexión y oración y la ponen en práctica en su vida cotidiana; a fin de que, así como en la vida natural encontramos que estamos dotados del *sensus communis* por el que reaccionamos con impulsos e instintos para cuidar y conservar la vida, descubramos en la unción del Espíritu un instinto sobrenatural, gracias al cual los fieles no sólo se adhieren

---

13 *Cfr. Rom.* 5, 5; *eg, 125.*

14 *Cfr. eg*, 119.

a la fe, sino que, como dijimos antes, penetran en ella con reflexión y oración y la ponen en práctica en su vida cotidiana.[15]

La expresión *sensus fidei,* como tal, no aparece ni en la Escritura ni en la doctrina formal antes del *Concilio Vaticano II*. Sin embargo, las primeras fuentes cristianas dan testimonio que los creyentes reciben una *unción* que los hace capaces de conocer y confesar la verdad del Evangelio: “Pero ustedes tienen esa *Unción* que viene del Santo de manera que todos poseen la verdadera sabiduría. En ustedes permanece esa *Unción* que recibieron de Jesucristo y no necesitan de que alguien los enseñe. Pues esta *Unción* que de él viene les enseña todas las cosas, y les habla la verdad y no la mentira”.[16]

Por ello, la Iglesia, en su conjunto instruida por el Espíritu Santo, no puede errar en materia de fe, “Y cuando venga él, el Espíritu de la Verdad, los introducirá a la verdad total. Él no vendrá con un mensaje propio, sino que les dirá lo que ha escuchado, y les anunciará las cosas futuras”.[17] “Pero si me demoro, sabrás cómo portarte en la Casa de Dios, es decir la Iglesia de Dios vivo, la cual es el pilar y la base de la verdad”.[18]

El *sentido de la fe* es gracia y acción del Espíritu que actúa en el creyente para que comprenda, crea y anuncie como parte de su identidad y misión personal y comunitaria. Es el don de la sabiduría que lleva, independientemente de la preparación y conocimientos adquiridos, a enfrentar la fe con profundidad y acierto. Este don considera lo accidental, pero va a lo esencial y replantea con meridiana claridad los problemas para juzgar y discernir con oportunidad.

“En ustedes permanece esa Unción que recibieron de Jesucristo y no necesitan que alguien los enseñe”

El sentido de la fe tiene dos dimensiones íntimamente vinculadas: *a)* una de carácter subjetivo, más bien personal, como actividad del creyente que se adhiere a la revelación *(sensus fidei fidelis)* y *b)* aquella dimensión de carácter objetivo,

---

15 *LG*, 12.
16 *Jn*, 1, 2, 20, 27.
17 *Jn*, 16, 13.
18 *Tim*, 1, 3, 15.

más bien comunitario, como consenso universal en materia de fe. (Sensus fidei fidelium) que se invocarán para los dogmas marianos, por ejemplo, en la Inmaculada Concepción y la Asunción de María a los cielos para afirmar la infalibilidad de la Iglesia entera en *el cree*r, complementando la infalibilidad del magisterio en *el enseñar*. Primero se escucha y se cree y luego se enseña y proclama. El Sentido de la fe es lo que reconcilia la sabiduría de la fe y la espiritualidad con la reflexión teológica, la doctrina del magisterio y la praxis cristiana en la acción evangelizadora y pastoral.

¿Cuál es el fondo de la cuestión?

La Iglesia en su conjunto, movida por el Espíritu hacia la verdad, no puede desviarse del verdadero camino. En cuanto totalidad es, pues, infalible en materia de fe. Es verdad que, por causa de sus límites humanos, no puede llegar hasta el corazón del misterio y hacerlo totalmente traslúcido, pero siempre podrá progresar hacia una comprensión más profunda. Mientras tanto, el Espíritu de Cristo la preserva de toda verdadera desviación. Aquí conviene subrayar la importancia de escuchar a todo el Pueblo de Dios y no solamente a la institución llamada a ser "católica". Es decir, del *pueblo de Dios* que ha de entenderse como aquella comunidad de los participantes en la filiación divina del Hijo y conscientes de que "todos los que son movidos por el Espíritu de Dios, esos son efectivamente hijos de Dios".[19] A ellos hay que aceptarlos y escucharlos para no desviar el camino.

El sentido de la fe, sin embargo, no es una cuestión de puro sentimiento, sino un conocimiento por asimilación, adaptación, conformidad o connaturalidad. No puede ser confundido con el magisterio ni absorbido por él. Penetra, al contrario, el espíritu de los creyentes y los hace vivir de la misma luz que vivifica a la autoridad docente. Antes de ser parte del clero y de la jerarquía se es parte del pueblo santo de Dios.

En otras palabras, el sentido de la fe es el sentido de la Iglesia entera y no de una de sus partes, ni en el grado superior ni tampoco en el inferior de la escala. Es el sentido de la totalidad. La potestad doctrinal, por lo demás, no constituye por sí misma ningún fin. En el seno de la comunidad eclesial está al servicio de

---

19 *Rm*, 8, 14.

todo el pueblo religioso que, según la voluntad de Cristo, constituye una comunidad organizada de personas y no un cerebro electrónico, por más sabiamente organizado que esté.

El instinto de los cristianos

Al Instinto que guía a los cristianos, antes del Vaticano II, muchos lo asocian con el *sensus fidelium* que encontramos en el ensayo de John Henry Newman, *Sobre la consulta de los fieles en materia de doctrina* (1859), y en *Jalones para una teología del Laicado* (1953), de Yves Marie-Joseph Congar, que recuerda a su exponente en el siglo XVI, Melchor Cano, o al *canon* del apologista Vicente de Lerins del siglo V. Este último habla sobre la infalibilidad del pueblo *in credendo* cuando se trata de la fe sostenida en cualquier lugar, siempre y por todos (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). De hecho, el *sensus fidei* es un tema que continúa interesando a los teólogos contemporáneos, sobre todo para romper con la rigidez y separación dentro del Pueblo de Dios entre una Iglesia activa que enseña y una Iglesia pasiva que sólo aprende, a fin de reconocer la vocación profética de todo el pueblo de Dios y para evitar los excesos de un clericalismo entendido como *status* (cáncer institucional) más que como ministerio y servicio al pueblo de Dios.

Sensus fidei, más que un concepto, es una manifestación de fundamentos vitales para la experiencia de vida como persona y como pueblo. Brota del instinto sobrenatural por conocer y adherirse a la verdad que da la sabiduría al ser humano. Este sentido de la fe no es algo abstracto, sino que expresa la presencia de Dios y su relación con Dios de manera concreta y terrenal; de allí que la religiosidad popular sea también ecológica que une a todos los seres de la creación en una misma vida de la que participamos todos. Es el Espíritu que une y distribuye toda su vida material y terrenal en honor y gloria de Dios. Algunas de sus manifestaciones que el sentido de la fe asume son tan concretas

Sensus fidei, más que un concepto, es una manifestación de fundamentos vitales para la experiencia de vida como persona y como pueblo

que es llamada *sincretismo*, por haber permeado vida y costumbres del pueblo. La geografía de nuestra patria está llena de adoratorios indígenas, muchos aún por descubrir, y de santuarios católicos que buscan expresar la religiosidad sentida y experimentada por el pueblo y en el pueblo.

La importancia de este fenómeno como hecho religioso queda manifiesta, por ejemplo, en los quince millones de peregrinos que anualmente acuden a la Villa de Guadalupe, así como en los siete millones de fieles que van a San Juan de los Lagos; asimismo, en los dos y medio millones que asisten a la montaña de Cristo Rey o los dos millones que visitan a Chalma. Esto "refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer" y que "hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe", se trata de un "precioso tesoro de la Iglesia católica" y que en ella aparece el alma de los pueblos latinoamericanos".[20] No es el conocimiento académico de los teólogos y ministros formados en los seminarios o centros evangelizadores. Es la *sabiduría* don del Espíritu presente en la vida de los creyentes.

La afluencia de millones de peregrinos a Villa de Guadalupe, San Juan de los Lagos, o Chalma refleja una sed de Dios que sólo los pobres y sencillos pueden conocer

Ciudades enteras, como Guadalajara, se vuelcan cada el 12 de octubre en torno a la virgen de Zapopan; San Luis Potosí, cada Viernes Santo para la procesión del Silencio, y también en zonas como la Hñahñú (otomí), cada 7 de septiembre en torno al señor de Jalpan. Dicho fenómeno está vivo e, incluso, se construyen nuevos centros de peregrinación, como en San José de Gracia, "El Cristo Roto", en medio de la presa Calles, o en el Estado de México, la Virgen de Guadalupe más grande hasta el momento, inaugurada por el gobernador Eruviel Ávila y bendecida por el arzobispo Aguiar Retes. Todo esto aparece como "una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia, y una forma de ser misioneros; conlleva la gracia de la misionariedad, del salir de sí y del peregrinar: "El caminar juntos hacia los santuarios y el participar en otras manifestaciones

[20] *EG*, 123.

de la piedad popular también llevando a los hijos o invitando a otros, es en sí mismo un gesto evangelizador";[21] por ello, exhorta el Papa Francisco diciendo: ¡No coartemos ni pretendamos controlar esa fuerza misionera![22]

Lo que hemos comentado no solamente es doctrina conciliar, pues ya la encontramos vertida en el Catecismo de la Iglesia Católica guía de espiritualidad, teología y pastoral. Sirvan de síntesis los números 91, 92 y 93, donde leemos:

> 91. Todos los fieles tienen parte en la comprensión y en la transmisión de la verdad revelada. Han recibido la unción del Espíritu Santo que los instruye[23] y conduce a la verdad completa.[24]
> 92. La totalidad de los fieles [...] no puede equivocarse en la fe.
> Se manifiesta esta propiedad suya, tan peculiar, en el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo: cuando 'desde los obispos hasta el último de los laicos cristianos' muestran estar totalmente de acuerdo en cuestiones de fe y de moral.[25]
> 93. El Espíritu de la verdad suscita y sostiene este sentido de fe.
> Con él, el pueblo de Dios, bajo la dirección del Magisterio [...] se adhiere indefectiblemente a la fe transmitida a los santos de una vez para siempre, la profundiza con juicio recto y la aplica cada día más plenamente en la vida.[26]

Disposiciones para participar en el *sensus fidei*

Enumero solamente algunas de las disposiciones necesarias para la participación auténtica del *sensus fidei:*

Participación activa en la vida de la Iglesia. Tanto la religiosidad popular, como el *sensus fidei*, requiere de la formación de un pueblo como el agente y destinatario de la vida de Dios. La Iglesia es el Pueblo de Dios que, antes de ser jerarquía, clericalismo es un pueblo al que se le deben los ministerios y servicios. Dar prio-

21 *DA*, 264.
22 *EG,* 124.
23 *Cfr. Jn* 1, 2, 20, 27.
24 *Cfr. Jn*, 16, 13.
25 *LG*, 12.
26 *Ibidem*.

ridad al espíritu que anima inspira y mueve en este sentido de la fe del pueblo organizado en sus carismas y ministerios.

Escucha atenta de la Palabra de Dios. Esta disposición señala la importancia de la escucha de la Palabra revelada por Dios, transmitida y comunicada en la comunidad que busca en unidad seguir al Señor en cada momento preciso y concreto de su caminar en la historia.

Apertura de mente y corazón. La apertura de mente y corazón es otra disposición necesaria para escuchar la voz del Espíritu que le da el sentido a la fe. Esto significa estar dispuesto a reconocer las cosas nuevas que invitan a cambiar estructuras para adaptarlas a los tiempos y personas que forman la comunidad en forma real y concreta.

Atención al Magisterio y adhesión libre. Al ser la comunidad un pueblo organizado, es capaz de tomar decisiones comunitarias en el seguimiento y adhesión en libertad al sentido de la fe que el Espíritu muestra por medio de la religiosidad popular y las decisiones asumidas por el Magisterio y la escucha comunitaria.

Santidad, humildad, libertad y gozo. Son disposiciones que preparan y fortalecen el caminar del pueblo en su religiosidad, siguiendo el sentido de la fe que muestra caminos de crecimiento en estas mismas disposiciones para el bien común y al servicio misionero hacia todos los pueblos.

Conclusión

Edificación de la Iglesia como pueblo de Dios que camina unido siguiendo los impulsos del Espíritu de Dios

El sínodo panamazónico, en su documento final número 88, da una bella pincelada a la importancia del *sensus fidei* para el reconocimiento de un ejercicio efectivo del pueblo de Dios, así como de los condicionamientos y corresponsabilidad de todos en un espíritu de Iglesia en donde se camina juntos.

> Para caminar juntos, la Iglesia de hoy necesita una conversión a la experiencia sinodal. Es necesario fortalecer una cultura de diálogo, de escucha recíproca,

> de discernimiento espiritual, de consenso y comunión para encontrar espacios y modos de decisión conjunta y responder a los desafíos pastorales. Así se fomentará la corresponsabilidad en la vida de la Iglesia con espíritu de servicio. Urge caminar, proponer y asumir las responsabilidades para superar el clericalismo y las imposiciones arbitrarias. La sinodalidad es una dimensión constitutiva de la Iglesia. No se puede ser Iglesia sin reconocer un efectivo ejercicio del *sensus fidei* de todo el pueblo de Dios.

El *sensus fidei* Es ese instinto mediante el cual, todos y cada uno, sienten con la Iglesia y comparten una misma fe y un mismo designio. Aquello que une pastores y pueblo y hace que su diálogo, fundado sobre los dones y sobre la vocación de cada uno, logre un conjunto esencial y fecundo para la Iglesia. Requiere respeto, aprecio y aceptación de lo que el Espíritu manifiesta a través de las Iglesias especialmente de las más pobres y pequeñas para la edificación del pueblo de Dios que sea verdaderamente universal (católico) para la salvación de todos.

> No tengáis miedo de salir e ir al encuentro de estas personas, de estas situaciones. No os dejéis bloquear por los prejuicios, las costumbres, rigideces mentales o pastorales, por el famoso «siempre se ha hecho así.
> Se puede ir a las periferias sólo si se lleva la Palabra de Dios en el corazón y si se camina con la Iglesia, como san Francisco.
> De otro modo, nos llevamos a nosotros mismos, no la Palabra de Dios, y esto no es bueno, no sirve a nadie.
> No somos nosotros quienes salvamos el mundo: es precisamente el Señor quien lo salva.[27]

Ésta es la invitación del papa Francisco para acoger el *sensus fidei* que, de una manera especial, se expresa en la religiosidad popular y en la mística y espiritualidad de los pueblos.

[27] Papa Francisco, *Encuentro con el clero…*

Bibliografía

Comisión Teológica Internacional, *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*, 2014 [en línea], http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_sp.html

————, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 2018 [en línea], http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html

Papa Francisco, *Encuentro con el clero, personas de vida consagrada y miembros de consejos pastorales*, 2013 [en línea], http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131004_clero-assisi.html

————, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*, 2013 [en línea], http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Santa Biblia, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979.

Armemos lío: una pastoral de acompañamiento, integral y crítica. Representación social de la Pastoral en estudiantes de Teología

Alejandro Emiliano Flores
Universidad Católica Lumen Gentium

El autor muestra los resultados de un estudio psicosocial realizado a estudiantes de la licenciatura de Teología de la Universidad Intercontinental, respecto de la pastoral para describir los sistemas interpretativos desarrollados para ejecutar la normativa de la religión y mantener la distancia adecuada entre ortodoxia y ortopraxis.

El presente texto indaga la representación social de los estudiantes de la licenciatura en Teología de la Universidad Intercontinental (UIC). Se eligió esta teoría para describir los aspectos simbólicos que confieren sentido al sujeto frente a los esfuerzos de la religión por normar las prácticas de religiosidad popular.

Los resultados confirman el dinamismo de la representación social como disputa entre las dimensiones objetivas, subjetivas e intersubjetivas implicadas y la manera en que cada una de estas dimensiones logra los "objetivos" que persigue. Es un dinamismo que permite entender la cercanía y lejanía entre dos hechos aparentemente confrontados: la religión y la religiosidad popular.

Espiritualidad, religión y religiosidad popular

Hablar de religiosidad popular y de pastoral implica una explicitación mínima de términos, dado que los hechos a que se refieren están enmarcados en procesos relacionales donde el ser humano se ve implicado.

El primer paso es el término *espiritualidad*, entendido como la expresión de la relación que el ser humano busca mantener con lo *numinoso* en cuanto trascendente, absoluto o divino,[1] puesto que le dota de sentido último para asumir, de tal o cual manera, la vida diaria. Tal relación se da entre un ser humano en particular y lo que este ser humano en concreto asume como numinoso más allá de lo que el resto de los seres humanos pueda o no reconocer en esa relación. La

1 Mircea Eliade, *Lo sagrado y profano*, Madrid, Guadarrama/Punto Omega, 1981.

espiritualidad es expresión de la subjetividad del ser humano en la relación con lo numinoso.

En cuanto manifestación de relación de la subjetividad del ser humano con lo numinoso, la espiritualidad no se da en términos meramente subjetivos, sino que lo hace por medio de elementos culturales objetivos.[2] De todos los elementos culturales que rodean al ser humano, éste elige los menos conflictivos para llevar a cabo su relación con lo numinoso. Tales elementos objetivos están tipificados por la religión que es la institucionalización de las expresiones de espiritualidad socialmente reconocidas y aceptadas por la sociedad a la que pertenece el ser humano concreto.[3]

La espiritualidad no se da en términos meramente subjetivos, sino que lo hace por medio de elementos culturales objetivos

Hasta el momento, en este análisis se ha presentado la espiritualidad (elemento subjetivo) que se expresa desde la religión (elemento objetivo); sin embargo, ya en el hecho mismo de la subjetividad, expresada desde elementos objetivos, se pone de manifiesto una apropiación específica que el ser humano concreto hace de tales elementos culturales de un contexto social determinado, puesto que todos y cada uno de los seres humanos responden a su ubicación

---

[2] Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "Canonizaciones populares en América Latina: Juego de poder y referentes de identidad", en María Elena Padrón Herrera y R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad*, México, Artificio, 2016, pp. 85-110.

[3] Al respecto, Tinoco, citando a Bagú, 1989, indica que "la Psicología estudia la religión como un producto social: 'La religión como toda creación cultural, es fruto histórico, un proceso […] un instrumento de creación social'". *Cfr*. Josué Tinoco Amador, "Pensamiento religioso en jóvenes y formas de convivencia", en J. Tinoco Amador, G. Hartog, L. Greathouse Amador, *Religión y pensamiento social. Una mirada contemporánea*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego", Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009, J. Tinoco Amador, "Análisis de la religiosidad de los universitarios católicos", en J. Tinoco Amador, G. Hartog, L. Greathouse Amador, *Religión y pensamiento social. Una mirada contemporánea*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego", Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009, pp. 13-40; y 2009c; J. Tinoco Amador, Manuel González Navarro, Salvador Arciga Bernal, "Religiosidad y referencia política en universitarios de la Ciudad de México", *Liberabit. Revista Peruana de Psicología*, Perú, Universidad de San Martín de Porres, núm. 12, 2006, pp. 123-134.

La religiosidad popular (elemento intersubjetivo) hace de puente entre lo subjetivo y lo objetivo

espacio temporal y, por tal, eligen medios socialmente aceptados por sus propios grupos de pertenencia y de referencia.[4] La apropiación de los elementos propuestos por la religión para expresar la espiritualidad es el tercer elemento y se denomina *religiosidad popular*. La religiosidad popular (elemento intersubjetivo) hace de puente entre lo subjetivo y lo objetivo.

La dinámica entre espiritualidad, religión y religiosidad popular está determinada por una *normativa* que rige la expresión pública de la espiritualidad de los fieles. Dicha normativa pertenece al aspecto objetivo de la relación (la religión) y define los criterios para demarcar lo socialmente aceptable de las formas que no los son para expresar el aspecto subjetivo (la espiritualidad) dentro de un grupo social desde dos dimensiones: la *ortodoxia* —recta doctrina— y la *ortopraxis* —recta práctica—.

Ahora, la religión no es un ente abstracto que enjuicie a los fieles desde las esferas de lo numinoso, requiere hacerse presente de manera concreta en medio de un grupo de fieles. Esta presencia se da por mediación de una figura (objetiva) socialmente reconocida y aceptada: el ministro de culto o sacerdote. Él es quien tiene el derecho de juzgar la expresión de la espiritualidad del individuo siempre desde la normativa.

La normativa no sólo tiene una función legal, sino que, a la par, desarrolla una función educativa para reproducir los contenidos de la religión (ortodoxia) y asegurar el culto verdadero (ortopraxis) en un grupo dentro de una sociedad. Así, la función educativa asegura la subsistencia de esa religión en particular.[5]

---

4 Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1999.

5 Bourdieu escribe en su ensayo *La educación francesa: Ideas para una reforma*, que "Respetando los particularismos culturales, lingüísticos y religiosos, el Estado debe asegurar a todos el mínimo cultural común que es la condición del ejercicio de una actividad profesional acertada y de la conservación del mínimo de comunicación indispensable al ejercicio ilustrado de los derechos del hombre y del ciudadano. En consecuencia, pertenecerá a los poderes públicos velar por la calidad pedagógica del conjunto de las instituciones de enseñanza fundamental". Estas palabras, guar-

Es justo la interacción del sujeto con la función educativa de la normativa donde se explicita el aspecto intersubjetivo (religiosidad popular) de la triada que se ha desarrollada hasta el momento. La función educativa busca que los fieles no sólo conozcan los elementos de la ortodoxia, sino que éstos sean introyectados por cada uno de ellos y se expresen en la ortopraxis colectiva, con lo cual cumplen la normativa de la religión en la que se incluye la espiritualidad del individuo. Sin embargo, los contenidos por reproducir siempre serán una propuesta para el individuo, quien filtra dichos contenidos desde su identidad construida a partir de sus capacidades, intereses, gustos y necesidades, las cuales son definidas por su grupo de origen, sus grupos de pertenencia y su movilidad social.[6] Son esos contenidos de la religión que, una vez filtrados, son asumidos por medio de un proceso de apropiación al cual se llama *religiosidad popular*.

El individuo filtra los contenidos educativos desde su identidad, construida a partir de sus capacidades, intereses, gustos y necesidades

Aquí los límites de la función educativa de la normativa de la religión: la religiosidad popular, en cuanto apropiación que hace cada fiel de los contenidos de la ortodoxia, no necesariamente se traduce en la ortopraxis esperada,[7] por lo que se hace indispensable la función legal, que juzga la *distancia* entre la ortodoxia y la religiosidad popular.

Ciertamente, hay un margen de distancia aceptable entre la ortopraxis esperada y la religiosidad popular, pero se deben procurar los medios necesarios para que este margen permanezca estable frente a los cambios sociohistóricos. Una vía es extender la función educativa a la formación de profesionales especializados en las diversas áreas del conocimiento que, como expertos, propiciarán me-

---

dando las distancias necesarias, se aplican a la normativa de la religión que busca asegurar a todos sus fieles, por medio de sus instituciones, ese mínimo común que permita su clara adscripción, así como su adecuada práctica. Pierre Bourdieu "La educación francesa: Ideas para una reforma", de *Revista Colombiana de Educación*, 1985, pp. 9-10, doi.org/10.17227/01203916.5126

6 Henri Tajfel, *Grupos humanos y categorías sociales*, Barcelona, Herder, 1984.

7 Berger y Luckmann ya lo indican en los procesos de socialización terciaria a la que pertenece la religión. P. L. Berger, T. Luckmann, *op. cit.*

todologías adecuadas para que la función educativa sea más eficaz y eficiente en la trasmisión de la ortodoxia, favoreciendo cada vez una mejor ortopraxis. Ahora, dicha relación dinámica entre espiritualidad, religión y religiosidad popular adquiere un rostro más explícito si analizamos la situación del Valle de México.

Se puede considerar que la Iglesia católica en México, al ser la religión preponderante, también se muestra como la mayor institucionalización de las expresiones de espiritualidad y, a la par, es la que contiene un sinfín de muestras de religiosidad popular gracias a la diversidad de grupos étnicos, sociales y culturales que se han apropiado de los contenidos de la ortodoxia católica. Es la Iglesia católica en México la que ejecuta tanto la función legal, como educativa para mantener su ortopraxis por medio de instituciones universitarias, donde se forman los especialistas y profesionales que resguarden y reproduzcan su ortodoxia.[8] Y es en este punto en el que se desea profundizar los aspectos de apropiación intersubjetiva de los futuros profesionales de la enseñanza en la Iglesia católica que también fungirán como jueces de las expresiones de espiritualidad de los fieles, de acuerdo con la normativa de la religión.

Es la Iglesia católica en México la que ejecuta tanto la función legal, como educativa para mantener su ortopraxis por medio de instituciones universitarias

Representaciones sociales

Las condiciones del mundo actual exigen al individuo un bagaje cultural mayor del que puede recibir en su grupo de origen para enfrentar la vida diaria; por ello, busca incesantemente adquirir mayores elementos por medio de una educación formal a cargo de centros educativos reconocidos socialmente por su prestigio

---

8 De acuerdo con Educacióncatólica.org, hay veinticinco planteles universitarios católicos, de los cuales, destacan el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, la Universidad Anáhuac, la Universidad Iberoamericana, la Universidad Intercontinental, la Universidad La Salle y la Universidad Salesiana, donde se otorgan diplomados o grados académicos en Ciencias Religiosas o Teología, sin contar con la Universidad Pontificia de México o la Universidad Católica *Lumen Gentium*. *Universidades Católicas. México*, Educacióncatólica.org, s. f. [en línea], http://www.educacioncatolica.org/uniextrjmexico.htm

en los diversos campos del conocimiento humano.[9] Situación semejante a la que describen Berger y Luckman[10] cuando refieren la confrontación de la socialización primaria con la socialización secundaria; sólo que Moscovici, por medio de su teoría de las representaciones sociales,[11] lo refiere específicamente al adulto que ha transitado por ambas socialización y se ve impelido a responder con mayor eficiencia en su mundo de vida. En otras palabras, el individuo se apropia de la opinión de los expertos respecto de los temas de su interés y necesidad para alcanzar sus metas con la menor cantidad de recursos.[12]

La teoría de las representaciones sociales se refiere, entonces, al universo simbólico formado a partir del conocimiento adquirido en interacción con otros individuos reconocidos como especialistas, pero filtrado por las propias condiciones del sujeto; en otras palabras, las representaciones sociales tratan de las apropiaciones del sujeto respecto del material enseñado por los expertos.

> *Las condiciones del mundo actual exigen al individuo un bagaje cultural mayor del que puede recibir en su grupo de origen para enfrentar la vida diaria*

La teoría de las representaciones sociales de Moscovici profundiza en el conjunto de procesos psicosociales que utilizan los grupos humanos para reincorporar, al mundo de la vida, las producciones cognitivas realizadas por las operaciones especializadas de los grupos de expertos y que les permite

---

9 Aunque en este momento se reflexiona sobre los centros educativos de mayor prestigio, no se puede reducir sólo a la educación formal; lo cierto es que el común de las personas asume que los diferentes personajes de la televisión, así como los denominados *influencers*, tienen una opinión experta y válida sobre los diversos temas de interés. Esta situación implica el mismo proceso que describe la teoría de las representaciones sociales de que se habla en este apartado. Patricia Carranza Alva, "Los 12 *influencers* mexicanos más populares", *Publimetro*, 2018 [en línea], https://www.publimetro.com.mx/mx/entretenimiento/2018/05/17/los-12-influencers-mexicanos-mas-populares.htm

10 L. Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*

11 Serge Moscovici, *El Psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires, Huemul, 1979; Denise Jodelet, "La representación social: fenómenos, concepto y teoría", en S. Moscovici, *Psicología Social II. Pensamiento y vida social, Psicología social y problemas sociales*, Barcelona, Paidós, 1985.

12 Jesús Antonio Serrano Sánchez, *Planeación estratégica para la pastoral*, México, Ediciones Paulinas, 2013, p. 9.

ingresar a las estructuras de la vida cotidiana a través de un constructo teórico, socialmente construido, que le servirá al individuo, a partir de diversos elementos definitorios de un contexto [anclaje], responder a una cierta situación, pero desde la articulación de los contenidos, asimilados y significados previamente, dentro de una estructura dinámica e identificada con un concepto definitorio general [objetivación].[13]

Las representaciones sociales se refieren a un conocimiento práctico o de sentido común para enfrentar las situaciones de la vida diaria, ya sean comunes o novedosas, motivo por el cual dicho conocimiento no se reduce a contenido cognitivo que la memoria puede reproducir de manera simple, sino que incluye creencias, esquemas cognitivos, estructuras perceptivas, actitudinales, emocionales y secuencias comportamentales, entre otras, que son utilizadas tanto en los contextos físicos como en los sociales y grupales como verdaderos sistemas interpretativos que orientan a los individuos en su conocimiento de la realidad.[14]

Las representaciones sociales son una forma de conocimiento social para interpretar y pensar la realidad cotidiana

En el mismo orden de ideas, las representaciones sociales son una forma de conocimiento social para interpretar y pensar la realidad cotidiana, por lo cual le permite fijar la posición de los individuos y de los grupos respecto de situaciones, acontecimientos, objetos y comunicaciones a través de mecanismos psicosociales.

[13] *Cfr*. S. Moscovici, *El Psicoanálisis…*, pp. 469-494; Jean-Claude Abric, *Prácticas sociales y representaciones*, México, Coyoacán, 1994; Óscar Rodríguez Cerda, Carlos Alberto Cadena Herrera *et al*., "Representación social de la democracia: de lo ideal a lo real", *Polis*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1998, pp. 33-55. A. G. Emiliano Flores, A. Nicolás, *Tiranía de la Fascinación. Representación social de la pastoral en alumnos de Teología de la Universidad Católica Lumen Gentium*, Puertas Lumen Gentium, 2017, pp. 110.

[14] O. Rodríguez Cerda, C. A. Cadena Herrera *et al*., *op. cit*., pp. 39-40.

Representación social de la Pastoral

Al momento se tiene, por un lado, la relación dinámica entre espiritualidad, religión y religiosidad popular, donde destaca la necesidad de la religión por mantener un margen aceptable entre la ortopraxis esperada en su seno y la apropiación realizada por los individuos —desde sus grupos de origen y referencia— que se manifiesta en diversidad de prácticas de religiosidad popular. Los encargados de dicha tarea serán los expertos en la religión, como son los sacerdotes y los teólogos, quienes comparten una formación semejante en los diversos planteles educativos de nivel superior y universitario. Por otro lado, se tiene que la teoría de las representaciones sociales da cuenta de la manera en que se realiza la apropiación del conocimiento experto y se transforma —apropia— de acuerdo con las circunstancias de individuo.

Cuando aplicamos la teoría de las representaciones sociales a la formación de expertos en la religión que apliquen la normativa conforme a su función legal y educacional, resulta que cada estudiante —en cuanto candidato a experto— debe apropiarse, a su vez, del conocimiento experto de otros que le han precedido. De aquí se siguen estos puntos:

- Cada estudiante atravesará un proceso de apropiación de la ortodoxia de modo que desarrolle el necesario sentido común o conocimiento práctico para juzgar la ortopraxis a partir de sus circunstancias.
- Cada centro educativo, a partir de un cierto *paradigma* —constituido tanto por su visión, misión y objetivos, así como por la experiencia de sus expertos—, enseña no sólo la ortodoxia, sino también una serie de sistemas interpretativos para enfrentar una realidad sociorreligiosa (religiosidad popular) de una determinada manera. Tal paradigma no necesariamente está presente de manera explícita en los planes y programas de enseñanza de la ortodoxia.

De modo que se pretende visualizar la apropiación del conocimiento teórico enseñado en las aulas y vertido en el conocimiento práctico o sentido común que se utilizará para juzgar a las prácticas de la religiosidad popular.

- Metodología

El presente estudio psicosocial explota la representación social de los estudiantes de la licenciatura en Teología de la Universidad Intercontinental (uic) respecto de la Pastoral, a fin de describir los sistemas interpretativos desarrollados al momento para ejecutar la normativa de la religión (Iglesia católica) y mantener la distancia adecuada entre ortodoxia y ortopraxis.

Los resultados que se presentan se refieren a 43 estudiantes de la Licenciatura en Teología de la uic, inscritos en cinco cursos durante el ciclo de otoño 2018. Se aplicaron dos instrumentos: asociación libre y caracterización. En el instrumento de asociación libre participaron 25 estudiantes (3 mujeres y 22 varones), mientras que en el instrumento de caracterización participaron 18 estudiantes (una mujer y 17 varones). Ambos instrumentos contenían un cuestionario anexo para obtener datos generales de los alumnos con la finalidad de realizar un análisis estadístico descriptivo de las muestras.

Los datos del cuestionario de asociación libre fueron organizados de acuerdo con el contenido que los propios estudiantes atribuyeron a sus palabras respecto de las categorías: *positivo o negativo*, *ideológico o pragmático*, así como de los actores identificados (tabla 1).

Tabla 1. Resumen de categorías de la asociación libre.

Actores	*Ideológico*		*Pragmático*	
	Positivo	*Negativo*	*Positivo*	*Negativo*
Jóvenes Niños Adultos Necesitados Agentes de pastoral Pastores Comunidad	Vocación Conciencia bautismal Oportuna Respecto de la cultura Iniciativa Integral	Crítica a la Iglesia Cómoda	Planeación Apostolado Misión Evangelizar Acción Servicio Catequizar Acompañar Formación Proceso Apertura Compromiso	Actividades vistosas Clericalismo Burocracia clerical

Cada una de las palabras dentro de las categorías es denominada *descriptores*, dado que el contenido de cada descriptor incluye muchos elementos cognitivos, emotivos, actitudinales y comportamentales que permiten describir como un conjunto de nociones el concepto al que hace referencia cada una de las palabras-descriptor. Los descriptores obtenidos integraron el segundo instrumento.

El instrumento de caracterización quedó conformado por los 30 descriptores obtenidos del análisis realizado sobre los datos del instrumento de asociación libre, como se observa en la tabla 1. Mediante el instrumento de caracterización, se solicitó que cada estudiante de la muestra realizara una nueva categorización de los descriptores de acuerdo con un *continuum*: de lo más característico a lo menos característico de la Pastoral. A la caracterización que los alumnos hicieron de los descriptores se aplicaron las Técnicas de Análisis de Similitudes (Anasim), con el propósito de reconstruir la organización de los descriptores en un grafo[15] que mostrara la estructura de la representación social con la que los alumnos de Teología configuran una situación explícita de pastoral. Para éstos, se utilizaron los programas *IBM SPSS Statistics 20.0* y *Grafos 1.3.5.*

- Resultados

A continuación, se presentan los resultados que arrojaron los instrumentos de investigación, tanto de asociación libre como de caracterización, de modo que las tablas e imágenes son elaboraciones propias.

La licenciatura de Teología de la UIC cuenta con cuatro grupos ordinarios y un grupo extraordinario denominado *programa especial*; este último grupo estudia asignaturas sueltas de los cuatro cursos ordinarios de Teología.

---

[15] Grafo: Figura geométrica que muestra las distancias, relaciones y porcentaje de elecciones entre los descriptores de la representación social. En el caso específico de las representaciones sociales, se denomina Árbol Máximo al grafo resultante de la caracterización realizada por los individuos que participan en la investigación.

Tabla 2. Grupos de Teología.

	Frecuencia	Porcentaje
I Teología	7	20.6
II Teología	18	52.5
III Teología	1	2.9
IV Teología	6	17.6
Programa especial	1	2.9
Datos perdidos	1	2.9
Total	46	100.0

Destaca el grupo II Teología con el mayor número de alumnos (52.5%); en los grupos de I Teología y IV Teología hay una pequeña diferencia (20.6% y 17.6% de alumnos inscritos, respectivamente); el grupo de III Teología y el Programa especial cuentan con 2.9% de alumnos (tabla 2).

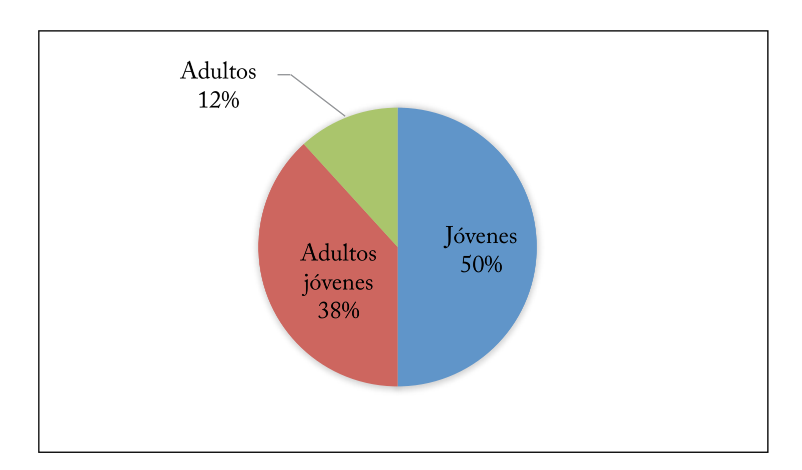


Figura 1. Estudiantes por grupos etarios.

La mitad de la muestra se refiere a personas a jóvenes (50%), seguidos por adultos jóvenes (38%); mientras que los adultos ocupan el tercer lugar (12%), quienes tienen una media de edad de 28.5 años; sin embargo, las edades de los alumnos oscilan entre los 19 y 48 años (figura 1).

Dentro de la muestra, hay una predominancia de varones (91%). Una explicación factible para el bajo número de mujeres (9%) es que los estudios teológicos son requeridos para aquellos sujetos que aspiran a la ordenación sacerdotal, ministerio eclesial reservado a varones, a pesar de que el estudio de Licenciatura en Teología en la uic es mixto, consecuentemente con la reglamentación oficial de la Secretaría de Educación Pública.

La idea anterior queda justificada porque 81% de la muestra pertenece a una comunidad religiosa como parte de su formación hacia el sacerdocio; además, 11% refiere pertenecer a comunidades de vida apostólica que no necesariamente buscan el acceso a las órdenes sacerdotales y sólo 7% es un fiel laico a quien le interesa este tipo de estudios.

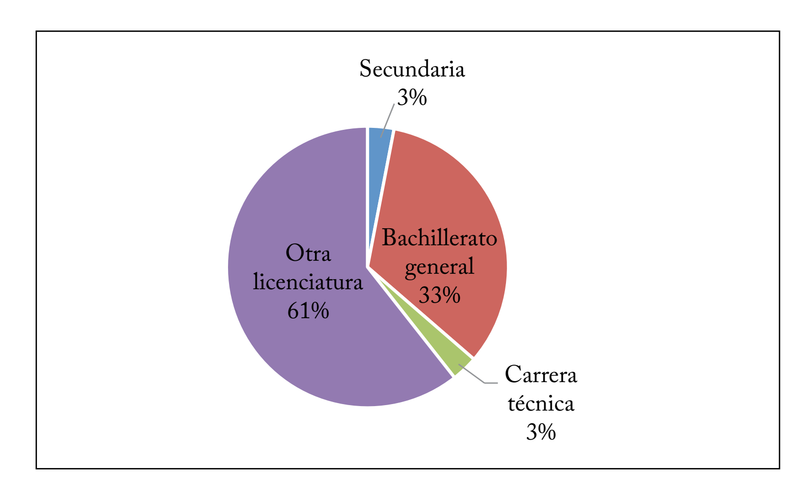


Figura 2. Nivel educativo previo al estudio de la licenciatura en Teología.

El nivel educativo previo al estudio de la Licenciatura en Teología (figura 2) refiere que la mayoría de ellos había estudiado otra licenciatura (61%), mientras

que una tercera parte había estudiado el bachillerato general (33%) y el resto sólo había cursado la secundaria o una carrera comercial (6%)

Representación social de la Pastoral en alumnos de la licenciatura en Teología de la UIC

La representación social de la Pastoral contiene esquemas cognitivos, actitudinales y comportamentales. Los esquemas cognitivos permiten discernir si la situación que se enfrenta es nueva o conocida para el individuo. La valoración cognitiva permite poner en práctica los recursos actitudinales del propio, de modo que sienta cercanía o lejanía a dicha situación (esquemas actitudinales). De acuerdo con el esquema actitudinal puesto en marcha por la valoración cognitiva del sujeto, éste elige los recursos con que cuenta para responder a lo que la situación le exige.[16]

En el caso que analizamos, la representación social de la Pastoral de los alumnos de la licenciatura en Teología se presenta en la figura 3.[17] Una precisión se hace necesaria: se eligieron 30 descriptores para enriquecer la descripción de la representación social de la Pastoral en lugar de los dieciocho seleccionados en un estudio previo;[18] sin embargo, los resultados no esclarecieron la descripción como se esperaba. Al parecer, el número de descriptores no favoreció su categorización por parte de los estudiantes seleccionados.

Se espera que toda representación social contenga dos grandes categorías: lo más favorable y lo menos favorable de la representación social. En este caso, 13 descriptores conforman la categoría *lo menos característico* de la Pastoral; mientras que 6 se enlazan en lo *más característico* de la Pastoral; el resto, 11 descriptores, no está en ninguna de esas categorías. De modo que la descripción de esta representación social se hará en tres dimensiones: lo más característico de la

---

[16] A. G. Emiliano Flores, A. Nicolás, *op. cit.*, pp. 111.

[17] A lo largo del trabajo se colocarán los valores de la representación social de la Pastoral a pie de página con algunas anotaciones al respecto de la interpretación, en virtud de una lectura más amigable para los lectores menos familiarizados con el análisis cuantitativo. No se ha querido omitir dicha información para que el estudio no carezca de rigor científico dentro de las disciplinas de ciencias sociales, en general, y de Psicología Social, en particular.

[18] A. G. Emiliano Flores, A. Nicolás, *op. cit.*, pp. 111.

pastoral (dimensión positiva), lo menos característico de la Pastoral (dimensión negativa) y una tercera que permite el diálogo (dimensión gestora).

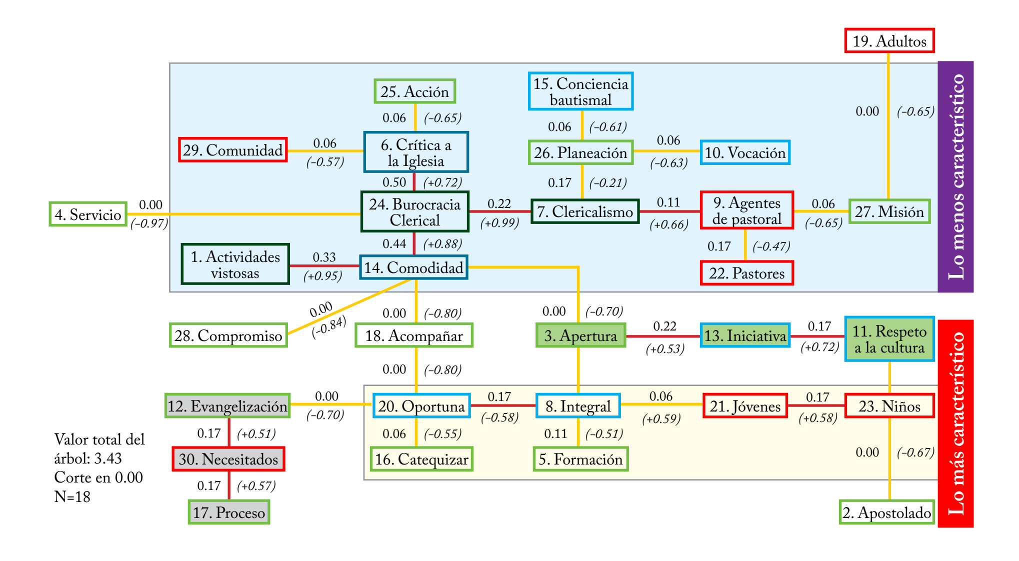


Figura 3. Representación social de la Pastoral en alumnos de la licenciatura en Teología de la UIC.

Una Pastoral crítica

Lo menos característico de la Pastoral[19] (dimensión negativa) no sólo se relaciona con 43% de los descriptores, sino que los dota de un significado muy estructurado. Centra su atención en la *crítica a la Iglesia* por una falta de *acción*, debido a que posee una *burocracia clerical* que tiende a ver al *sacerdocio como empleo* y se instala en la *comodidad*, situación que conlleva la realización de *actividades*

19 La dimensión negativa de la representación social de la Pastoral tiene en su centro al ítem *burocracia clerical*, elemento ideológico negativo. Este ítem tiene tres ligas: uno con *crítica a la iglesia* (50% de elecciones, +0.72 de correlación), otra con *comodidad* (44% de elecciones, +0.88 de correlación) y otra con *Clericalismo* (22% de elecciones, +0.99 de correlación). En importancia, le siguen las ligas entre *comodidad* y *actividades vistosas* (33% de elecciones, +0.95 de correlación), *agentes de pastoral* y *pastores* (17% de elecciones, -0.47 de correlación), *clericalismo* y *planeación* (17% de elecciones, -0.21 de correlación), así como *clericalismo* y *agentes de pastoral* (11% de elecciones, +0.66 de correlación).

vistosas, más que una *atención pastoral* que *evangelice* a la *comunidad*. Además, la *planeación* que se realiza no se relaciona con la *vocación* que es *alegría*, *entrega*, *pasión*, *motivación* para el *campo de misión*.

La atención integral de la pastoral no debe alejarse ni de los jóvenes ni de los niños

Esa *burocracia clerical* fomenta el *clericalismo* que no se preocupa por una *evangelización* por medio de una *planeación,* de tal manera que *no se forman pastores* ni una *conciencia bautismal* en los *agentes de pastoral*. A decir de los estudiantes de la Licenciatura en Teología de la UIC, la conciencia bautismal debería estar conformada por una *conciencia eclesial* de *amor por el reino*, la *comunión*, la *proclamación* por parte del *cristiano* de la *fe cristiana* donde *Jesucristo vive*.

Por otro lado, el análisis refiere que los *agentes de pastoral* —mencionados en plural y con términos teológicos como *comunidad*, *pueblo*, *agentes*— tienen una relación negativa con los *pastores*, aunque son los *agentes de pastoral* quienes van a *misión*.

Una Pastoral integral

Lo más característico de la Pastoral[20] (dimensión positiva) relaciona tan sólo a 20% de los descriptores, manteniendo su estructura de sentido. Su punto de partida se centra en la idea de una pastoral *integral*, entendida como una pastoral en *renovación* y con *posibilidades*. Esta Pastoral *integral* es *oportuna*, puesto que *ayuda* a las *necesidades* de acuerdo con los *signos de los tiempos* por medio de *catequizar*, razón por la cual procura *educar* por medio de la *formación* y de la *enseñanza*. La atención *integral* de la pastoral no debe alejarse ni de los *jóvenes* ni de los *niños*.

---

20 La dimensión positiva de la representación social de la Pastoral tiene en su centro al ítem *Integral*, elemento ideológico positivo; este ítem tiene tres ligas, uno con *oportuna* (17% de elecciones, +0.58 de correlación), otra con *Formación* (11% de elecciones, -0.51 de correlación) y otra con *jóvenes* (6% de elecciones, -0.59 de correlación). En importancia, le sigue la liga entre *jóvenes* y *niños* (17% de elecciones, +0.72 de correlación) y entre *oportuna* y *catequizar* (6% de elecciones, -0.55 de correlación).

La dimensión positiva es, por mucho, menor en su estructura que la dimensión negativa. Esta menor estructura dota de esquemas cognitivos, actitudinales y comportamentales tan claros y precisos que puede ser descrita en una sola frase: La Pastoral es *integral*, *oportuna* para catequizar por medio de la *formación* y dirigida, primero, a los *jóvenes*, después, a los *niños*.

Una Pastoral para acompañar

Estas dos dimensiones quedan relacionadas por una función gestora que tienen un descriptor pragmático positivo que une a las dimensiones positiva y negativa: *acompañar*.[21]

La interpretación de estas relaciones es complicada, porque queda claro una Pastoral para *acompañar*, pero la correlación negativa indica que en la medida en que se realiza el *acompañamiento* disminuye una pastoral *integral,* así como la *crítica a la Iglesia*. Lo cual lanza a que el acompañamiento podría entenderse como personal.

El descriptor *acompañar* es el que da sentido a toda la representación social de la Pastoral de los alumnos de la licenciatura en Teología de la UIC, pues la crítica a la Iglesia y la Pastoral integral sólo son preparación para un acompañamiento personal de cada fiel. Visión muy coherente si tomamos en cuenta que la UIC fue fundada y, en ese momento, era atendida directamente por los Misioneros de Guadalupe, quienes van a misiones cristianas católicas a realizar la llamada *missio ad gentes,*[22] "un trabajo específicamente consagrado a la evangelización, en los pueblos que aún no conocen a Dios [y] es una vocación que tiene una específica

La Pastoral es integral, oportuna para catequizar por medio de la formación y dirigida, primero, a los jóvenes, después, a los niños

[21] Con 0.00% de elecciones, pero con -0.80 de correlación.

[22] La misión *Ad gentes* es ampliamente tratada por el magisterio de la Iglesia en los documentos de Concilio Vaticano II. Pablo VI, "Decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia", en C. V. II, *Vaticano II. Documentos conciliares. Constituciones, decretos, declaraciones*, México, Ediciones Paulinas, pp. 569-634.

referencia a la fundación de Iglesias nuevas".[23] Tal trabajo requiere un encuentro cara a cara con aquellas personas que no profesan el cristianismo católico y que viven en países no cristianos. Quizás sea ésta la razón para que otros descriptores estuvieran fuera tanto de la dimensión positiva, como de la negativa.

Una primera cadena de relaciones[24] se refiere a la *apertura*, a la *iniciativa* y al *respeto a la cultura*. De modo que la Pastoral debe tener *iniciativa* para la *misión ad gentes* y la *apertura* necesaria para *respetar a la cultura* donde realizará el trabajo de *evangelización,* puesto que esa cultura ya es posibilidad de trascendencia.

Una segunda cadena de relaciones[25] enlaza a la e*vangelización*, los *necesitados* y el *proceso*. De acuerdo con la representación social, la *evangelización* es un *proceso* de *cambio* que se dirige a los *necesitados*. La representación no deja claro quiénes son los *necesitados*, a quiénes se dirige el *proceso* de *cambio* de la *evangelización* ni qué *cambios* se proponen o se esperan.

La Pastoral debe tener la apertura necesaria para respetar a la cultura donde realizará el trabajo de evangelización

Todavía se presentan dos descriptores[26] casi independientes: *servicio* y *adultos*. Es sencilla la relación entre *servicio* y *burocracia clerical* puesto que, en la medida en que aumenta el *servicio*, disminuye la *burocracia clerical* y, al contrario, en la medida en que la *burocracia clerical* aumenta, disminuye el *servicio*. Pero la relación entre *misión* y *adultos* no es tan clara. Tal vez en la medida en que aumenta la *misión*, la *atención* no se centra en los *adultos*, lo cual tendría sentido con una *pastoral integral*.

Así, la función gestora permite que los estudiantes de la Licenciatura en Teología puedan enfrentar situaciones novedosas a partir de los esquemas que les brindan las dimensiones positiva y negativa. Es decir, una pastoral de acompa-

[23] iglesiapotosina.org, "La misión 'Ad gentes'", de *Catholic.net*, s. f. [en línea], https://es.catholic.net/op/articulos/51154/cat/151/la-mision-ad-gentes.html#modal

[24] La relación entre *apertura* e *iniciativa* tiene 0.22% de elecciones, pero +0.53 de correlación y la relación entre *iniciativa* y *respeto a la cultura* tiene 0.17% de elecciones con +0.72 de correlación.

[25] La relación entre *Evangelización* y *necesitados* tiene 0.17% de elecciones, pero +0.51 de correlación y la relación entre *necesitados* y *proceso* tiene 0.17% de elecciones con +0.57 de correlación.

[26] La relación entre *servicio* y *burocracia clerical* tiene 0.00% de elecciones y -0.97 de correlación, mientras que la relación de *adultos* y *misión* tiene 0.00% de elecciones y -0.65 de correlación.

ñamiento personal debe ser crítica e integral de modo que se pueda realizar en los países que no son cristianos.

De la función legal y educativa

Para identificar el núcleo central de la representación social, se realizó un cliqué de lo menos característico y otro de lo más característico de la Pastoral.

"Ni entran, ni dejan entrar"[27]

Al parecer, los elementos que conforman la función legal ha quedado constituida desde la norma de una pastoral crítica porque la representación social dirige su crítica principal a la *burocracia clerical* nacida del *clericalismo*, percibido como un obstáculo para quienes desean practicar una pastoral *integral*, pues la *burocracia clerical* se *acomoda* a lo *vistoso de las actividades* sin ocuparse de la *evangelización* (figura 4). Por ello, se erigen como jueces declarando frente a quienes consideran la *burocracia clerical*: "ni entran, ni dejan entrar".[28]

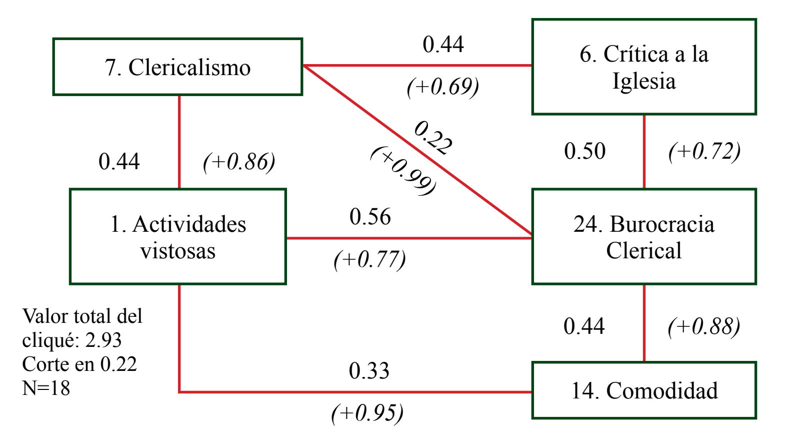


Figura 4. Cliqué de lo menos característico de la Pastoral en alumnos de la Licenciatura en Teología de la UIC.

---

27 *Mt* 23, 13.

28 *Idem*.

"Les habló por medio de esta parábola, pero ellos
no entendieron qué era lo que les decía."[29]

Mientras que la función legal queda constituida por la Pastoral crítica, la función educativa aún está en construcción, pues frente a lo menos característico de la Pastoral, lo más característico parece diluirse. Sus estructuras parecen estar en formación (figura 5). Quizás esto se deba a que 72% de los alumnos de la muestra pertenecen a los dos primeros años de la Licenciatura en Teología, donde los contenidos obtenidos permiten una crítica hacia la propia Iglesia sin tantos referentes de una pastoral "verdadera" realizada en una parroquia o en una misión en concreto. Lo anterior significa que falta mucho por aprender por parte de los alumnos de esta Licenciatura.

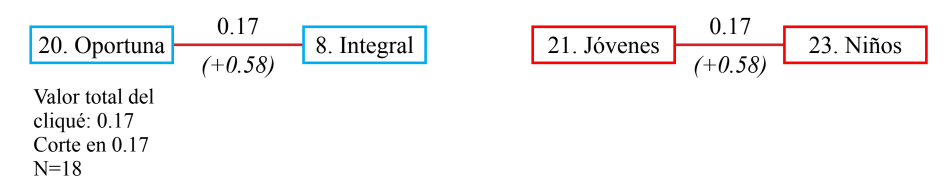


Figura 5. Clique de lo más característico de la Pastoral en alumnos de la licenciatura en Teología de la UIC.

Discusión

El análisis descriptivo de la Representación Social de la Pastoral en los alumnos de la Licenciatura en Teología de la UIC se encuentra en formación. La apropiación (religiosidad popular) que realizan los estudiantes de los conocimientos académicos recibidos por los expertos (función educativa de la normativa de la religión) está siendo confrontada por sus propios intereses —agrupados bajo el término *vocación*— (espiritualidad). Mientras que la función legal ha quedado constituida para ejercer una pastoral crítica, la función educativa no ha dado los contenidos necesarios para observar la dimensión positiva de la Pastoral integral. Es cierto que se reconoce la prioridad de la atención a los jóvenes y a los niños, pero

[29] *Jn* 10, 6.

no se identifica concretamente quiénes (agentes de pastoral) los van a atender (evangelizar).

La representación social de la Pastoral de los estos estudiantes vislumbra que una pastoral crítica e integral sólo tiene sentido en la medida en que también procure ser una pastoral para acompañar.

A esto hay que añadir que en los estudios de Licenciatura en Teología de la UIC predominan los varones (91%), jóvenes y adultos jóvenes (38%) que buscan la ordenación sacerdotal (81.4%) y su formación está dirigida a la misión *ad gentes*, motivo por el cual la enseñanza recibida de los expertos se apropia desde los elementos de esa pastoral crítica e integral que se ha descrito en los apartados anteriores. Pastoral que debe procurar el acompañamiento y el diálogo cara a cara. Frente al acompañamiento personalizado (cara a cara), pierde importancia la crítica a la Iglesia por el clericalismo y la Pastoral integral que atiende a la gran mayoría de los fieles.

La Pastoral crítica e integral debe procurar el acompañamiento y el diálogo cara a cara

En esta representación social de la pastoral se muestra la presencia de un paradigma institucional (misión *ad gentes*) con una visión muy particular de la pastoral, que es imitada por los docentes (expertos) para reproducir y conservar las estructuras que se tienen para cumplir con ese tipo de trabajo en países no cristianos y que los alumnos se apropian a fin de responder a las exigencias de culturas y modos de pensar diferentes del cristianismo. Visión sorprendente en un mundo que deja la globalización para refugiarse en lo local. Ante tal presencia paradigmática de lo simbólico, se hace necesario compararlo con otras representaciones sociales de la Pastoral de otras universidades que formen recursos humanos para la reproducción de la Iglesia y que no estén cimentadas en la misión *ad gentes*.

Por último, la representación social de la Pastoral de los alumnos de la Licenciatura en Teología de la UIC pone de manifiesto una estructura simbólica dinámica donde la espiritualidad de los alumnos es normada por la religión por medio de la educación formal, pues la obtención de un grado académico en Teo-

logía será garantía, para las autoridades eclesiásticas, de que la ortodoxia ha sido asimilada suficientemente como para emitir juicios de valor sobre la ortopraxis de los fieles que atiendas. Sin embargo, tal normativa se está apropiando desde las propias expectativas de los estudiantes, quienes no son individuos pasivos y no comparten el clericalismo de la institución ni su burocracia, pues conciben el sacerdocio ministerial como netamente misionero; por tal motivo, abierto al encuentro con aquellos que "no conocen a Cristo" y compartir lo que dota de sentido último sus vidas.

Referencias

Abric Jean-Claude, *Prácticas sociales y representaciones*, México, Coyoacán, 1994.

Berger, Peter L., Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1999.

Bourdieu, Pierre, "La educación francesa: Ideas para una reforma", *Revista Colombiana de Educación*, 1985. doi.org/10.17227/01203916.5126

Carranza Alva, Patricia, "Los 12 *influencers* mexicanos más populares", *Publimetro*, 2018 [en línea], https://www.publimetro.com.mx/mx/entretenimiento/2018/05/17/los-12-influencers-mexicanos-mas-populares.html

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y profano*, Madrid, Guadarrama/Punto Omega, 1981.

Emiliano Flores, A. G., y A. Nicolás, *Tiranía de la Fascinación. Representación social de la pastoral en alumnos de Teología de la Universidad Católica Lumen Gentium*, Puertas Lumen Gentium, 2017, pp. 107-127.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, "Canonizaciones populares en América Latina: Juego de poder y referentes de identidad", en M. E. Padrón Herrera y R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad*, México, Artificio, 2016, pp. 85-110.

iglesiapotosina.org, "La misión 'Ad gentes'", de *Catholic.net*, s. f. [en línea], https://es.catholic.net/op/articulos/51154/cat/151/la-mision-ad-gentes.html#modal consulta el 4 de diciembre de 2019.

Jodelet, Denise, "La representación social: fenómenos, concepto y teoría", en S. Moscovici, *Psicología Social II. Pensamiento y vida social, Psicología social y problemas sociales*, Barcelona, Paidós, 1985, pp. 469-494.

Moscovici, Serge, *El Psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires, Huemul, 1979.

Pablo VI, "Decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia", en C. V. II, *Vaticano II. Documentos conciliares. Constituciones, decretos, declaraciones*, México, Ediciones Paulinas, pp. 569-634.

Rodríguez Cerda, Óscar, Carlos Alberto Cadena Herrera *et al.*, "Representación social de la democracia: de lo ideal a lo real", *Polis*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1998, pp. 33-55.

Serrano Sánchez, Jesús Antonio, *Planeación estratégica para la pastoral*, México, Ediciones Paulinas, 2013.

Tajfel, Henri, *Grupos humanos y categorías sociales*, Barcelona, Herder, 1984.

Tinoco Amador, Josué, "Identificando los constructos de la religiosidad para jóvenes universitarios en México", *Universitas Psychologica*, núm. 8, 2009, pp. 807-829.

————, "Pensamiento religioso en jóvenes y formas de convivencia", en J. Tinoco Amador, G. Hartog, L. Greathouse Amador, *Religión y pensamiento social. Una mirada contemporánea*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego", Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009, pp. 13-40.

————, "Análisis de la religiosidad de los universitarios católicos", en J. Tinoco Amador, G. Hartog, L. Greathouse Amador, *Religión y pensamiento social. Una mirada contemporánea*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego", Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009, pp. 61-85.

Tinoco Amador, Josué, González Navarro, Manuel, Arciga Bernal, Salvador, "Religiosidad y referencia política en universitarios de la Ciudad de México", *Liberabit. Revista Peruana de Psicología*, núm. 12, Perú, Universidad de San Martín de Porres, 2006.

Universidades Católicas. México, Educacióncatólica.org, s. f. [en línea], http://www.educacioncatolica.org/uniextrjmexico.htm consulta el 1 de diciembre de 2019.

Religiosidad popular frente al aislamiento social posmoderno

Pedro Lira Vidal
Arquidiócesis Primada de México

El autor comparte la experiencia y el sentir de los sacerdotes en las parroquias urbanas; específicamente, su experiencia pastoral en la parroquia de Santa María Magdalena, Ciudad de México. También evalúa la cultura posmoderna y explica que donde pueden redescubrirse los valores es en el barrio, con las celebraciones religiosas, y, en este sentido, la Iglesia debe fungir como la voz del otro para enaltecer la figura de Cristo.

Pero por *religioso*, en sentido estricto,
entendemos la relación de la persona
humana con el Absoluto
en tanto en cuanto a la persona,
como un todo, entabla esta relación
y permanece en ella.[1]

Martin Buber

Fernando, un buen amigo y compañero de banca en la escuela de inglés, tuvo la oportunidad de completar sus estudios en la ciudad de Washington D. C., en Estados Unidos. A su regreso nos encontramos para compartir esa experiencia frente a una buena taza de café. Pregunta obligada: ¿Cómo te fue? Su respuesta me sorprendió sobremanera, pues él siempre destacó por tener gran habilidad en los ejercicios y exámenes que realizábamos. "Los primeros días me quedé mudo, y ¿sabes? No entendía nada. Y cuando pude entender algo, no me salían las palabras", me contó con desánimo.

Cuento esto porque creo que la escena puede ayudar a ilustrar mi experiencia, mi sentir, al contemplar la comunidad parroquial a la que sirvo. Y no se diga al hablar de la vida de muchas otras comunidades que viven en una ciudad. No sé si se trata sólo de mi experiencia, o si otros la comparten, pero qué difícil comprender ciertos fenómenos so-

---

1 Martin Buber, *Eclipse de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2003, 122.

ciales que se presentan, como la indiferencia, la marginación o el aislamiento social. La dificultad crece cuando se llega el momento de tender puentes de comunicación en una sociedad cuyo tejido se encuentra realmente herido.

Mirar sin desanimarse

La parroquia de Santa María Magdalena Atolman se encuentra en lo que anteriormente era el barrio Anáhuac, en la colonia Modelo Pensil, alcaldía Miguel Hidalgo, Ciudad de México. Es una parroquia de dimensiones pequeñas, apenas una treintena de manzanas, pero demasiado poblada, pues alberga un buen número de departamentos y vecindades; en estas últimas, conviven familias con problemas de disfuncionalidad, como el caso de las madres que tienen que ser padres, abrumadas por el peso de la casa y del trabajo, muchas veces mal remunerado; abuelas o abuelos que se han convertido en tutores de sus nietos, a falta de padres responsables, y a esto se le puede añadir la presencia constante de alcohol y drogas. Al mismo tiempo, vale la pena señalar lo rápido que decrece el interés por las actividades eclesiales: misa dominical, formación catequética, celebración de los sacramentos, entre otros. Me da la impresión de que, ante escenarios como éste, gran cantidad de sacerdotes y laicos y agentes de pastoral nos vemos abrumados y desanimados, al punto de quedarnos como meros espectadores.

La ruptura entre Evangelio y cultura es, sin duda alguna, el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas

Hace más de 40 años, el papa Pablo VI señalaba que en la sociedad se vivía una verdadera separación entre lo que ésta era y el Evangelio: “la ruptura entre Evangelio y cultura es, sin duda alguna, el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas”.[2]

Esta cultura posmoderna, por llamarla de alguna manera, experimenta una constante de sentimiento de autocomplacencia, o por calidad científica o por la cantidad de inventos tecnológicos, jamás alcanzadas en otras eras. Una socie-

2 Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, s. d.

dad atea (práctica) e indiferente que experimenta un creciente individualismo y una constante división. Es, también, un tiempo de tantas muertes, de injusticia, de humillación para la persona humana. Es un tiempo en el que aparece ante nuestros ojos la industria de la droga, el comercio de la pornografía.[3] Es un tiempo en el que vemos guerras y escuchamos rumores de guerra. Todo esto contrasta con tanto progreso humano, social, científico y tecnológico. Se trata de una cultura traspasada por el secularismo y que paga con creces la decisión de apartarse de su creador: "Si Dios es relegado a un rincón, al más oscuro y alejado de la vida, el hombre se pierde a sí mismo, porque ya no tiene sentido relacionarse consigo mismo y menos aún con los demás. Por tanto es necesario volver a llevar a Dios al hombre de hoy."[4]

> *Si Dios es relegado a un rincón, el hombre se pierde a sí mismo, porque ya no tiene sentido relacionarse consigo mismo y menos aún con los demás*

Es un mundo que dice no creer en las instituciones, pero, al mismo tiempo, necesita de algo en qué creer, de algo dónde colocar su confianza. Es un mundo de contradicciones y desequilibrios. Al teólogo alemán Karl Rahner se le atribuye la frase: "en el siglo XXI, los cristianos serán místicos o no serán nada.[5] Él mismo señala que todos los seres humanos poseen conciencia latente de Dios. Sin embargo, surge la pregunta: ¿qué tipo de misticismo? Y al hablar de misticismo, ¿podemos hablar también de religión".[6] Lo que es un hecho constatable es la superstición reinante en diversos ambientes y estratos de la sociedad. Cuánta imagen falsa o incompleta de Dios, cuánto "sentimentalismo religioso"

---

[3] *Cfr*. Card. Lucas Moreira, "El sacerdote, testigo de Cristo en un mundo controvertido", *Catholic.net*, s. d. [en línea], http://www.es.catholic.net/sacerdotes/202/482/articulo.php?id=1980

[4] Rino Fisichella, *La nueva evangelización-Presencia Teológica 187*, Santander, Sal Terrae, 2012, p. 37.

[5] "Sin entrar en la disputa de sí la frase es original del teólogo K. Rahner o del novelista francés A. Malraux, lo cierto es que en esta frase lapidaria de futuro se atisba una laicización de la mística, es decir, la mística no puede ser monopolio de clérigos ni del cenobio, ni del ermitaño. O lo que es lo mismo, de aquellos que 'huyen del mundo'. La mística ha de ser patrimonio del pueblo de Dios". Antonio Gil de Zúñiga, "El cristiano es místico o no es cristiano", *Atrio*, 2014 [en línea], http://www.atrio.org/2014/11/el-cristiano-o-es-mistico-o-no-es-cristiano/

[6] *Idem*.

que deriva en innumerables formas falsificadas de lo divino, o como bien se le ha denominado, una pluralidad de cultos posmodernos, que no es otra cosa que un "religión a la carta", en la que yo, como creyente, me permito hacer el *coctel religioso* que más me guste o convenga: "Si nos fijamos en nuestro entorno veremos cómo todos andamos en búsqueda de algo que consideramos un bien [...] en toda persona hay una sed profunda de lo esencial, de lo radical, algo que va más allá de las ansias de verdad, de belleza, de amor, de armonía, etc. Una especie de deseo infinito en los más profundo de nosotros mismos".[7]

Si bien es cierto que esta realidad, a primera vista, puede despertar miedos o desilusión, tal vez deba verse mejor como lo que es, un desafío que apela a una verdadera consagración de la vida a favor de la humanidad. El hombre y la mujer de fe, en su ser y en su obrar, pertenecen totalmente a Cristo y participan en su unción y misión, ejercen una misión recibida de Él para servir incondicionalmente a los hermanos. Es en este contexto de oportunidad que pueden ser redescubiertas ciertas prácticas de religiosidad popular: la celebración anual en honor la Virgen de Guadalupe, o de algunos santos (san Judas Tadeo, san Antonio o el santo patrono de la parroquia), las posadas, entre otros. Pienso en las comunidades de fieles que se reúnen en el barrio, en un tono festivo y familiar, para dar culto y compartir su fe con otros hermanos, como una verdadera experiencia de inculturación del Evangelio.

La inculturación se enfrenta con el problema de la transformación de las culturas y de la posible intrusión de culturas ajenas en las iglesias locales

¿Dios tiene algo que decir?

Vale la pena señalar que el proceso de la llamada *inculturación* se enfrenta, también, con el problema de la transformación de las culturas y de la posible intrusión de culturas ajenas en las iglesias locales. Pero no se trata de un proceso autocentrado en la Iglesia, en cuanto a que busca hacer de los receptores de su

---

[7] María José Cancelo, *"La sed de Dios", Revista de Teología Pastoral*, tomo 96/6, Santander, Sal Terrae, 2008, pp. 445-447.

acción pastoral meros "prosélitos"; es decir, intentar que los receptores simplemente reproduzcan la fe tal como la viven los pastores. Más bien, se debe hablar de un proceso caracterizado por una actitud empática, "con la que se intenta que el destinatario de la acción pastoral descubra, desde su propio ser y su propia circunstancia, la persona de Jesús y viva el Evangelio de manera inculturada".[8] Se trata, justamente, de empatía y no de enjuiciamiento, porque lo que interesa a la Iglesia —cuando es fiel a lo que le interesa a Jesús— es que cada destinatario del Evangelio entre, tal como es —sin sacarlo de su mundo, sin obligarlo a pasar por el de los pastores—, en contacto con Él, que es el Evangelio vivo. De hecho, el agente pastoral empático, en cambio, desea ayudar al receptor a que se encuentre personalmente con la voluntad viva de Dios, la acepte y deje que su vida sea conducida por el Espíritu de Dios.

Entonces, encarnar el Evangelio es el proceso por medio del cual se busca que la Buena Noticia liberadora de Cristo penetre en el núcleo fundamental constitutivo de una determinada cultura, no como imposición, sino como propuesta en términos dialógicos. Este esfuerzo debe tender a que, por una parte, la fuerza liberadora[9] y portadora de vida del Evangelio llegue hasta el corazón de las culturas, conservando éstas sus estructuras fundamentales de identidad, y por otra, posibilite que la Revelación explicite sus "reservas de sentido" que sólo desde la riqueza de una cultura puede manifestarse y desarrollarse de manera inédita hasta entonces.[10] La acción evangelizadora no consiste en transmitir un contenido, sino "en la capacidad de discernir, comprender, interpretar, leer, la revelación de Dios en la historia, en toda la acción humana, en su devenir histórico.[11]

El Espíritu de Dios, siempre operante en la Iglesia, es el que capacita a todo hombre y mujer de buena voluntad a no ser indiferentes a la realidad que vive el mundo, principalmente a los males que parecen no tener solución; asimismo, al

---

8 Sergio G. Silva, *La inculturación del Evangelio, un desafío crucial de la Iglesia Católica*, Chile, Estudios Públicos, 2006, p. 58 [en línea], www.cepchile.cl

9 "De ahí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera liberación. Ésta es una exigencia aún no satisfecha". *Puebla*, 452.

10 Mario L. Peresson, *Inculturación del Evangelio en un mundo pluricultural*, Biblioteca Electrónica Cristiana, *8*, s. d. [en línea], http://multimedios.org/docs/d001066/

11 Olga Consuelo Vélez, "Pastoral urbana en América Latina: pistas de acción", *Theologica Xaveriana, 26*, Bogotá [en línea], http://www.scielo.org.co/pdf/thxa/v65n179/v65n179a02.pdf

La Iglesia evangelizadora debe comenzar por evangelizarse a ella misma

cristiano le concede saberse *pueblo de Dios* y lo llama a dejar de ser átomo inconsistente perdido en el universo, para ser apoyo de los pobres, en primer lugar, presencia del Cristo liberador al frente de sus luchas.[12] O, en palabras de los padres conciliares: "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo".[13] Esa misión de la Iglesia quedó más que resaltada en la Quinta Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en la Ciudad de Aparecida, pues el documento conclusivo está totalmente impregnado de esta acción de Iglesia: "consiste en comunicar a Cristo que es la Vida de Dios para el hombre, para que el hombre viva en, con y desde Dios […] un dinamismo esencial y permanente de la vida cristiana, no una consecuencia final". Así, el término tiene para los obispos latinoamericanos un sentido móvil al tiempo que movilizador, pues busca una real y posible actualización de la propuesta misionera, "ir hacia", impulsando un movimiento y traslado hacia el destinatario e interlocutor, quien no siempre se siente atraído o bien dispuesto.[14] La Iglesia evangelizadora debe comenzar por evangelizarse a ella misma. Esta comunidad de esperanza vivida y comunicada "tiene necesidad de escuchar sin cesar lo que debe creer, las razones para esperar, el mandamiento nuevo del amor".[15]

Hacia una cultura del encuentro

El ser humano está abierto al infinito y a todos los seres creados. Está abierto, sobre todo, a la trascendencia, a Dios, porque con su inteligencia y voluntad se eleva por encima de todo lo creado y de sí mismo, se hace independiente de las

---

12 *Cfr*. José Comblin, *O povo de Deus*, São Paulo, Paulus, 2002, 12.

13 Vaticano II, *Gaudium et spes*, 1.

14 Carlos María Galli, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero*, Barcelona, Herder, 2015, p. 132.

15 Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, s. d.

criaturas, es libre frente a todas las cosas creadas y se dirige hacia la verdad y el bien absolutos. Está abierto, también, hacia el otro, a los demás hombres y al mundo, porque sólo en cuanto se comprende en referencia a un tú puede decir yo. Sale de sí, de la conservación egoísta de la propia vida, para entrar en una relación de diálogo y de comunión con el otro. Todos los seres humanos tienen la misma dignidad de criaturas a su imagen y semejanza. La Encarnación del Hijo de Dios manifiesta la igualdad de todas las personas en cuanto a dignidad: "Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús".[16]

Puesto que en el rostro de cada hombre resplandece algo de la gloria de Dios, la dignidad de todo hombre ante Dios es el fundamento de la dignidad del hombre ante los demás hombres. Esto es, además, el fundamento último de la radical igualdad y fraternidad entre los hombres, independientemente de su raza, nación, sexo, origen, cultura y clase. La naturaleza del hombre se manifiesta, en efecto, como naturaleza de un ser que responde a sus propias necesidades sobre la base de una subjetividad relacional; es decir, como un ser libre y responsable, que reconoce la necesidad de integrarse y de colaborar con sus semejantes y que es capaz de comunión con ellos en el orden del conocimiento y del amor. Es necesario, por tanto, destacar que la vida comunitaria es una característica natural que distingue al hombre del resto de las criaturas terrenas.

Es necesario destacar que la vida comunitaria es una característica natural que distingue al hombre del resto de las criaturas terrenas

La vida social no es, por tanto, exterior al hombre, el cual no puede crecer y realizar su vocación si no es en relación con los otros. Ahora bien, cuando se habla de diálogo interreligioso, se hace referencia a la interacción siempre positiva y de cooperación entre particulares o grupos de personas de diferentes tradiciones religiosas, basada esta interacción en el presupuesto de que todos los participantes coinciden en aceptar y tolerar sus creencias con respeto recíproco. Estrechar

[16] *Ga*, 3, 28; *Rm* ,10, 12; *Co 1,* 12, 13; *Col* 3, 11.

los vínculos y, como señalaba recientemente el director del *Congreso Judío Latinoamericano*, Claudio Epelman[17] en presencia del papa Francisco, "*exportar* el modelo de convivencia para que todos vivamos en paz".

Sólo en el ambiente de diálogo, bajo la premisa del "encuentro" aceptación del pluralismo ideológico y religioso como un hecho positivo para la convivencia, evitando, en todo momento, la agresividad o la participación en campañas de desprestigio contra otras formas de creer, sin dejar de anunciar la verdad revelada. Respeto a la persona humana, al derecho a la libertad religiosa e ideológica y una postura abierta desde una opción por la verdad sobre Dios y sobre el hombre.

La ciudad actual abarca una enorme gama de formas, escalas y medidas; ofrece al hombre muchas posibilidades de humanización para realizarse como ser personal, cultural, político, y para poder desarrollar plenamente su vocación a la comunión en la convivencia social.[18] Y al aprovechar las celebraciones del mismo barrio, éstas pueden contribuir a un redescubrimiento de los valores no sólo religiosos, sino familiares y de verdadera fraternidad. No se puede pretender contribuir a la construcción del Reino de Dios teniendo como base una iglesia autorreferenciada: "la Iglesia no busca su propio atractivo, sino que debe ser transparente para Jesucristo y, en la medida en que no exista para sí misma, como cuerpo fuerte, poderoso en el mundo, que quiere tener poder, sino que sea sencillamente voz de otro, se hace realmente transparente para la gran figura de Cristo y las grandes verdades que ha traído a la humanidad".[19]

Bibliografía

Benedicto xvi, *Encuentro del papa Benedicto xvi con los periodistas durante el vuelo al Reino Unido*, 2010.

Santa Biblia, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979.

Pablo vi, *Evangelii nuntiandi*, s. d.

Cancelo, María José, "La sed de Dios", *Revista de Teología Pastoral*, tomo 96/6, Santander, Sal Terrae, 2008, pp. 445-447.

---

17 Claudio Epelman, "Un nuevo tiempo", *Coloquio*, 2017 [en línea], http://www.congresojudio.org.ar/uploads/coloquio/234/coloquio_version_descarga.pdf

18 C. M. Galli, *Dios vive en la ciudad…*, p. 42.

19 Benedicto xvi, *Encuentro del papa Benedicto xvi con los periodistas durante el vuelo al Reino Unido*, 2010.

Comblin, José, *O povo de Deus*, São Paulo, Paulus, 2002, p. 12.
Epelman, Claudio, "Un nuevo tiempo", *Coloquio*, 2017 [en línea], http://www.congreso-judio.org.ar/uploads/coloquio/234/coloquio_version_descarga.pdf
Fisichella, Rino, *La nueva evangelización-Presencia Teológica 187*, Santander, Sal Terrae, 2012, p. 37.
Galli, Carlos María, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero*, Barcelona, Herder, 2015, p. 42.
Antonio Gil de Zúñiga, "El cristiano es místico o no es cristiano", *Atrio*, 2014 [en línea], http://www.atrio.org/2014/11/el-cristiano-o-es-mistico-o-no-es-cristiano/
Peresson, Mario L., *Inculturación del Evangelio en un mundo pluricultural*, Biblioteca Electrónica Cristiana, *8*, s. d. [en línea], http://multimedios.org/docs/d001066/ consulta 24 enero de 2019.
Silva, Sergio G., *La inculturación del Evangelio, un desafío crucial de la Iglesia Católica*, Chile, Estudios Públicos, 2006, p. 58 [en línea], www.cepchile.cl
Vélez, Olga Consuelo, "Pastoral urbana en América Latina: pistas de acción", *Theologica Xaveriana, 26*, Bogotá, http://www.scielo.org.co/pdf/thxa/v65n179/v65n179a02.pdf
Vaticano II, *Gaudium et spes*, 1.